Nilda Guglielmi
Adeline Rucquoi
(coordinadoras)

Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval

Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale



Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
Centre National de la Recherche Scientifique

PUBLICACIONES DEL DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES-INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (CONICET)

Revista *Temas Medievales* (volumen anual)

Colección Temas y Testimonios

1. Nilda Guglielmi, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991,15pp.
2. Jean Cabaret d'Orville, *Crónica del buen duque Luis de Buorbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
3. Silvia Magnavacca, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78pp.

Fuera de colección

Nilda Guglielmi, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda Guglielmi y Adeline Rucquoi (coords.), *El discurso político en la Edad Media-Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

DERECHO Y JUSTICIA: EL PODER EN LA EUROPA MEDIEVAL

DROIT ET JUSTICE: LE POUVOIR DANS L'EUROPE MÉDIÉVALE

Nilda Guglielmi
Adeline Rucquoi
(coordinadoras)

DERECHO Y JUSTICIA: EL PODER EN LA EUROPA MEDIEVAL

DROIT ET JUSTICE: LE POUVOIR DANS L'EUROPE MÉDIÉVALE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
Centre National de la Recherche Scientifique

Derecho y justicia: El poder en la Europa Medieval.
Droit et justice: Le pouvoir dans l'Europe Médiévale.
1a ed. - Buenos Aires: IMHICIHU - CONICET.
264 p. 16x23 cm.

Edición bilingue castellano, francés
ISBN 978-987-23978-2-1

1. Historia del Derecho. I. Título
CDD 340.098 2

Ilustración de tapa: Luis XI como fundador de la *Orden de San Miguel* (hacia 1470), miniatura de un manuscrito de la Bbliothèque Nationale, París.

Impreso por Editorial Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) - Capital Federal
Tel/fax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: *info@dunken.com.ar*
Página web: *www.dunken.com.ar*

Hecho el depósito que prevé la ley 11. 723
Impreso en la Argentina

ISBN 978-987-23978-2-1

ÍNDICE

Préface
Adeline Rucquoi 9
Imágenes de poder. Perduración de la tradición antigua en la Edad Media
Ofelia Manzi 15
La réforme visigothique de la justice: les années Recceswinth
Céline Martin 37
Le *Sirāy al-mulûk* de Turtushî et le cercle de justice
Gabriel Martínez Gros 59
Miradas políticas: resemantizaciones cronísticas de la *Leyenda del Infant Garçía* (siglos XI-XIII)
Silvia Delpy 71
Poder, justicia y derecho en tres *specula* del siglo XIII
Nelly Egger de Iölster 93
L'impôt: péché des puissants.Le discours sur le droit d'imposer dans le *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez (1316)
Denis Menjot 117
Réflexions sur le droit et la justice en Castille entre 1250 et 1350
Adeline Rucquoi 135
Ley y virtud (Italia, siglos XIV-XV)
Nilda Guglielmi 165
El poder de las palabras o las palabras del poder. *Los milagros de Guadalupe* (España, siglos XV y XVI)
Gerardo Rodríguez 195
El *Roman de Clériadus et Méliadice*: la transformación de un paradigma heroico y su vinculación con el poder
Lidia Amor 215
Cristoforo Landino y la relación entre humanistas y poder a fines del *Quattrocento*
Silvia Magnavacca 247
Conclusiones
Nilda Guglielmi 261

La presente obra es el resultado de un proyecto de investigación conjunto, del mismo título, desarrollado entre equipos de trabajo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET) de Argentina y de diversas instituciones académicas francesas nucleadas en torno al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia, bajo la dirección de Nilda Guglielmi y Adeline Rucquoi. Las mismas desean expresar su agradecimiento a ambos organismos por el apoyo y colaboración que prestaron para que se llevara a cabo el citado proyecto.

PREFACE

Du roi Louis IX de France, qui fut canonisé en 1297, le chroniqueur Joinville a laissé l'image d'un souverain assis sous un chêne et rendant lui-même la justice à Vincennes. Saint Louis avait créé à Paris en 1254 un Parlement, qui était également une cour de justice, et il en avait modernisé le fonctionnement en mettant fin au jugement de Dieu et en faisant rechercher des preuves par des enquêtes et auditions de témoins. De nombreux témoignages contemporains confirment effectivement le souci du roi de rendre la justice. Parmi les *regalia* en France, la "main de justice" figure en bonne place dès le XIIIe siècle, tandis que de nombreux autres souverains préférèrent le symbole de l' "épée de justice".

Qu'est donc la justice? Le premier titre du premier livre des *Instituciones* de Justinien la définissait comme "la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun son droit" – *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*–, et définissait la jurisprudence comme "la connaissance des choses divines et humaines, la science du juste et de l'injuste" –*Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scienti*–. En latin, en effet, ius, iustus, iustitia ont la même racine, le droit, la justice et ce qui est juste étant ainsi étroitement liés. Droit et justice sont inséparablement liés et renvoient à la notion morale de ce qui est juste.

Qu'est alors le droit? Ses "préceptes" sont, toujours selon le législateur romain "vivre honnêtement, ne pas léser autrui, et rendre à chacun son dû" –*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*–. Citant Celse, Ulpien, dans un texte repris dans le prologue du premier livre du Digeste, définissait effectivement le droit comme l'art du bien et de l'équitable –*ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi* (D. 1.1.1 pr)–.

Une fois mis par écrit, le droit devient la "loi" –*Scriptum ius est lex*–, explique le second titre du premier livre des *Instituciones* de Justinien. Elle est ce que le peuple romain a constitué, après avoir recueilli l'avis du sénat ou des

consuls *–Lex est quod populus Romanus senatorio magistratu interrogante, veluti consule, constituebat–*. Contrairement au *ius*, la *lex* régit les actions humaines. Au milieu du IIe siècle, Gaius précisait en effet au début de ses *Institutiones* que "tous les peuples qui sont régis par leurs lois et leurs coutumes utilisent en partie leur propre droit et en partie le droit commun à tous les peuples". Dans ses *Étymologies*, Isidore de Séville définit ius comme *lex humana*, l'opposant ainsi à *fas* qu'il appelle *lex divina*, la volonté divine (V, II, 2). Ius est, pour lui, le nom général, dû au fait qu'il est "juste" *–Ius autem dictum quia iustum–* (V, III, 1), et il ajoute qu'est appelé *iustus* "celui qui défend le droit et vit selon la loi" *–iustus dictus quia iura custodit et secundum legem vivit–* (X, 124). La loi II du titre I du *Liber Iudicum*, promulgué au milieu du VIIe siècle en Hispania précise que l'*artifex legum*, le législateur, ne doit pas recourir aux discussions mais au *ius –Formandarum artifex legum non disceptatione debet uti sed iure–*.

La différence entre droit *–ius* ou *iura–* et loi ne fut pas toujours évidente. Dans le glossaire recopié à San Millán de la Cogolla au milieu du Xe siècle, et publié par Claudio et Javier García Turza, le vocable *ius* est défini aussi bien comme *lex, scriptura, aequitas,* que comme *fas, ratio* et *quod oportet,* et même comme *lex sive potestas,* alors que *iustitia* a le double sens de *clementia* et *equitas*.

Le choix du mot "droit" *–directum–* dans une grande partie de l'Europe latine aux alentours du XIIe siècle pour remplacer le mot *ius* a parfois fait perdre de vue la relation essentielle qui unit le droit, et donc sa version écrite, la loi, à la justice. Si *ius* renvoyait automatiquement à "juste" et donc à "justice", la substantivation du participe passé de *dirigere*, "aligner, redresser, diriger", évoque un redressement, la réparation d'un tort, une compensation, ou une voie déjà tracée dont il ne faut pas s'écarter. L'Italie *–diritto–*, la Péninsule ibérique *–derecho, direito* et *dret–*, la France –droit– et la Roumanie *–dreptu–* choisirent ainsi l'idée de "ce qui est conforme à la norme ou à la loi", ce qui plaçait automatiquement celle-ci au-dessus: la loi précédait le droit et non l'inverse.

En 1960, dans l'*Anuario de Historia del Derecho Español*, Alfonso García Gallo consacra un long article à l'évolution qui menait de *ius* à *directum.* Refusant l'hypothèse de Widar Cesarini-Sforza qui reliait *directum* à *rectum* et y voyait une influence chrétienne, il fit remonter l'origine de directum au latin ecclésiastique *directio*, à la fois "loi" et "chemin", ou "norme qui dirige", et affirma son usage populaire dès le IVe siècle. Le *ius* étant l'art, la manière d'appliquer ou de faire régner la justice, il aurait été considéré au Moyen Âge

comme la technique propre aux juristes, l'empereur légiférant par des *leges* ou des constitutions. À ce droit "technique", Alfonso García Gallo opposa les coutumes ou "usages" qui régissaient la vie quotidienne et que les tribunaux eux-mêmes appliquaient, une jurisprudence qui devenait *forum*, une sorte de "droit coutumier" qui, lors du passage du latin aux langues vernaculaires, sous le nom de *directum* aurait pris la place de ius d'autant plus facilement que les textes de droit romain étaient tombés dans l'oubli. Si "droit" s'impose dans les langues issues du latin, il a désormais pour antagoniste "tort" *–tuerto–*, ce qui est "tordu", qui n'est pas droit et qu'il convient de redresser. Mais là où le *ius* sous-entendait un art, avec ses artistes les *iurisperiti* et un savoir la iurisprudentia, le *directum* n'était plus que la norme, sans tenir compte de son origine ou de sa formulation.

Pour les adeptes des trois religions du Livre, la loi est divine, c'est-à-dire qu'elle existe en dehors du monde terrestre et qu'elle a été révélée aux hommes, que ce fût par Moïse, par le Christ ou par Mahomet. La christianisation de l'empire romain, la diaspora juive, puis l'islamisation d'une grande partie du bassin méditerranéen, ont probablement accentué le caractère à la fois divin et moral de la loi. Dans les représentations du pouvoir étudiées par Ofelia Manzi dans l'Antiquité tardive les éléments "divins et humains" ou religieux et laïcs se conjuguent en effet pour se renforcer mutuellement. Et c'est afin d'exercer un pouvoir que les hiéronimites de Guadalupe en Castille, au XVe siècle, élaborent des stratégies discursives qui ont attiré l'attention de Gerardo Rodríguez. À l'opposé, le héros de roman de chevalerie, comme l'indique Lidia Amor, agit selon ses propres lois: sens moral, valeur militaire et amour pour sa dame lui servent de droit.

Mais le *fas*, la loi divine, n'a jamais remplacé le *ius*, le droit de la cité. Philosophes grecs et penseurs latins dans l'Antiquité, philosophes juifs, musulmans et chrétiens au Moyen Âge réfléchirent en effet sur les concepts de "loi", de "justice" ou de "droit", en les mettant en relation avec ceux d'"ordre" ou de "vertu", comme le montrent Gabriel Martinez-Gros à propos du *Flambeau des rois* d'al-Turtushi et Nilda Guglielmi pour l'Italie des XIVe et XVe siècles. De fait, le recours au "jugement de Dieu" au moyen de l'ordalie n'a jamais connu de franc succès dans le monde méditerranéen médiéval: la justice est terrestre.

Néanmoins, s'il n'y eut pas "oubli" des textes antiques, de nombreuses études ayant en effet montré que les codes juridiques romains ou, dans la Péninsule ibérique, wisigothiques avaient été continuellement copiés et utilisés jusqu'aux XIIe et XIIIe siècles, l'assimilation possible de *directum* à

rectum et à *directio* peut avoir joué un rôle dans l'adoption de ses équivalents vernaculaires en lieu et place de *ius*. Entre le VIe et le XIIIe siècles, les changements survenus, les enrichissements dus à la philosophie, à la patristique et aux penseurs non-chrétiens, et l'adaptation aux conditions réelles de la vie quotidienne, ont transformé le sens et la pratique du *ius*. Céline Martin montre que cette évolution est déjà visible au milieu du VIIe siècle dans le code juridique élaboré en Espagne par Réceswinthe. Dans un autre domaine, Silvia Delpy analyse l'évolution d'un texte historiographique entre le XIIe et le XVIe siècle, et met en relief les nombreuses variantes introduites lors des réécritures, souvent dues au pouvoir. Vers le XIIe siècle, l'adoption, en langue vulgaire, d'un nouveau mot pour traduire *ius*, celui de "droit" *–directum–*, reflète sans doute cette évolution. Les *Usatges* de Barcelone prescrivent au comte le rôle de défendre le territoire face à ses ennemis, de faire régner la justice et de juger *per directum* le peuple que Dieu lui a confié, comme l'a rappelé Aquilino Iglesia Ferreiros dans un article publié en 1997 dans l'*Anuario de Historia del Derecho Español*.

Dans son prologue aux *Partidas*, élaborées vers 1260-1280, Alphonse X le Sage de Castille explique qu'il a rédigé l'ouvrage pour "donner aux hommes le moyen –la "route" dit le texte– de connaître le droit et la raison, et qu'ils puissent se garder de commettre des torts ou des erreurs". Or, si le "droit" doit empêcher le "tort", il a aussi pour corollaire le "devoir", et la *II^a^ Partida* castillane précise longuement quels sont les "devoirs" du roi envers son peuple et ceux du peuple envers son roi. Alphonse X rappelle ensuite que, "parce que les Latins appellent lois les croyances que professent les hommes", il convient d'expliquer ce que sont les lois "et quelles sont celles qui appartiennent à la croyance en Notre-Seigneur Jésus-Christ et celles qui appartiennent au gouvernement des peuples" (*Partidas*, I, I). La précision suivante que seuls l'empereur ou le roi peuvent faire des lois pour leurs peuples (*Partidas*, I, I, 12) s'inscrit pour sa part dans la tradition romaine. Les *Institutes* de Justinien commençaient en signalant que la majesté impériale devait être ornée par les lois autant que par les armes, et que tous les peuples de la terre étaient désormais régis par les lois qu'il avait promulguées ou composées.

Car les lois comme le droit renvoient au problème du législateur, c'est-à-dire de leur source ultime. Le droit, et la justice qu'il garantit, sont aux fondements même du pouvoir, et il est difficile de faire l'économie d'une réflexion sur la question lorsque l'on se penche sur l'histoire des idées et des représentations. Car se pose alors le problème, plus que de l'origine de ce pouvoir que tous attribuent à Dieu au Moyen Âge, de sa transmission aux hommes: face

aux prétentions du pape et de l'empereur qui affirment chacun être "le" vicaire du Christ sur la terre, autant les rois en Castille que ceux de Norvège, si l'on en croit le *Kongsspegelen* étudié par Nelly Egger de Iölster, proclament tenir leur pouvoir directement de Dieu et ne rendre de comptes qu'à Lui.

La justice est l'un des éléments essentiels du pouvoir, une justice qui doit être aussi bien équitative que distributive ou rétributive. C'est dans cette perspective que s'inscrit la question de l'impôt: est-il légal, est-il juste? Pour al-Turtushî et d'autres penseurs musulmans, l'impôt détruit les bases de la communauté, comme le montre Gabriel Martinez-Gros. Pour le Castillan Martín Pérez, étudié par Denis Menjot, le bon roi devrait se contenter des prélèvements ordinaires, qualifiés de légitimes, et, sauf dans des cas très précis, commet un péché lorsqu'il recourt aux impositions extraordinaires. L'impôt n'est justifié, donc juste, que s'il est prévu par le droit.

Mais, dans la Florence de la fin du Quattrocento et pour Cristoforo Landino, le problème du pouvoir ne passe plus par le droit ou la justice: il se pose en termes philosophiques au moment où changent la figure de l'intellectuel et le rôle de conseiller du prince. Silvia Magnavacca ouvre ainsi la porte sur un autre monde, une autre façon de concevoir la politique et par là-même les lois et le droit, l'univers du Prince de Machiavel.

Cet ensemble de travaux sur le droit et la justice dans l'Europe méditerranéenne est le fruit du travail des équipes argentine et française qui collaborent au sein d'Actions Intégrées financées par le CNRS et le CONICET. En 1995, un premier ouvrage avait été publié, intitulé *Le discours politique au Moyen Âge-El discurso político en la Edad Media*. La collaboration s'est poursuivie, avec l'aide d'une nouvelle Action Intégrée, donnant lieu à un second ouvrage, publié lui aussi grâce au Departamento de Investigaciones Medievales de l'IMHICIHU (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas) de Buenos Aires et au directeur de cet Institut, le professeur Ariel Guiance, auquel nous adressons ici l'expression de notre profonde gratitude.

ADELINE RUCQUOI

IMÁGENES DE PODER
PERDURACIÓN DE LA TRADICIÓN ANTIGUA EN LA EDAD MEDIA

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires – DIMED)

Toda imagen colocada en un espacio público comunica indefinidamente un espectro impredecible de mensajes. Además de transmitir el mensaje específico que la ha generado, también contribuye a la construcción de la cultura en el más amplio sentido de la palabra...

J. FRASCARA, *EL PODER DE LA IMAGEN*, BUENOS AIRES, 1999.

No las destruimos, no las adoramos

CONCILIO DE FRANCFORT (794)

1.- Introducción

Toda comunidad posee y se identifica a través de un sistema de imágenes. Tradición y cambio interaccionan intensamente en su elaboración, dando origen a un lenguaje en que el pasado y el presente confluyen y se manifiestan mediante los recursos de la composición iconográfica. La cultura cristiana tardo-antigua generó un conjunto de signos icónicos, herederos de antiguas formas, renovados mediante el devenir y el cambio que expresaron —con un criterio de universalidad— las formas del poder político-religioso.

Al adoptar los recursos de la creación de repertorios iconográficos, el cristianismo se apartó del núcleo del judaísmo. Este hecho es justamente uno de los indicios más claros de su identificación con la tradición helenístico-romana y una de las manifestaciones de inserción en tradiciones firmemente establecidas que contribuyeron, en gran medida, a provocar el fenómeno de la difusión de la doctrina. ¿Cómo se podía renunciar a la imagen cuando se pretendía influir en grupos sociales que, durante siglos, habían recibido el impacto visual y significativo del mensaje icónico? La compleja problemática interpretativa que condujo a su aceptación, constituye uno de los aspectos vitales en el camino de la captación y fundamentación de los repertorios iconográficos.

¿Por qué cuando vemos un caballo vivo, un perro o un león, como lo hacemos habitualmente, no despierta nuestra admiración, no nos encanta su belleza sino le concedemos muy escaso valor a su apariencia? Lo mismo sucede con un árbol, un pez, un pollo o los seres humanos —incluso algunos nos resultan desagradables—. En cambio, cuando vemos la pintura de un caballo, de un toro, de una planta, de un pájaro, de un hombre o, incluso, de una mosca, un mosquito o cualquier otro horrible animal, nos conmovemos mucho por la visión de esas pinturas y las consideramos valiosas... Las pinturas no son seguramente más exactas que sus modelos aunque en ellas se alaba justamente que se parecen a aquéllos. De este modo no hacemos caso de los modelos existentes en toda su belleza y admiramos sus representaciones. No prestamos atención a la graciosa curva del pico de un pájaro o a la pezuña de un caballo vivo, pero sí a la melena de un león de bronce hermosamente desplegada, a las hojas de un árbol de piedra que muestran sus nervaduras o cuando la pierna de una estatua muestra los tendones y venas sobre la piedra... Muchos cambiarían con gusto varios caballos vivos en perfectas condiciones por un caballo de piedra de Fidias o Praxíteles, incluso si estuviera roto o dañado. Más aun, no se considera vergonzoso mirar fijamente las estatuas o pinturas, por el contrario esto indica nobleza de espíritu por parte del espectador y, en cambio, mirar a las mujeres bellas es un acto licencioso. Ya que, en las imágenes, no admiramos la belleza de los cuerpos, sino la de la mente de su creador...[1].

Reverenciadas o denostadas, las imágenes representaron un papel fundamental en la historia del cristianismo. Constituyeron un elemento propagandístico y, particularmente durante la Edad Media, ejercieron un indiscutible predominio como factor de conservación y difusión de la doctrina. No existe imagen inocente; su innegable poder, combinado con la sospecha de su incitación a la idolatría —sospecha que se mantuvo viva durante siglos— fueron los elementos que contribuyeron a reforzar tanto la posición iconoclasta como la de los iconódulos. Ambas posiciones idearon, a lo largo de los siglos, diversos argumentos tendientes a garantizar la existencia de un elemento que se manifestaba como esencial en la conservación y difusión de la historia y la ideología cristianas.

... En la puerta encontré un cortinado teñido y bordado con una imagen que quizás fuera la de Cristo o la de algún santo, dado que no advertí suficientemente lo que representaba. Ante este sacrilegio de que en una iglesia de Cristo se representara una imagen humana, contrariamente a lo que indican las escrituras, arranqué la cortina y aconsejé a los guardias del lugar que confeccionaran con ella un lienzo para envolver y enterrar el cadáver de algún difunto indigente. Las gentes murmuraron que si quería arrancar ese tapiz debía darles otro en cambio.

[1] Manuel CHRYSOLORAS, Epístola 3 (año 1411) —en Migne, *P.G.*, vol. 156, col. 57 y 88.—.

Ante tales requerimientos he prometido que les darás uno... Ordenarás también que, de ahora en adelante, no se cuelguen esta clase de cortinas en la iglesia de Cristo; dado que son incompatibles con nuestra religión...[2].

La extrema intransigencia de este testimonio sintetiza uno de los argumentos de la iconoclasia, el que sostiene que las imágenes son contrarias a las Escrituras. Por otra parte, tras la posición iconoclasta subyace la presunción de que, de algún modo, la representación de algo o alguien es un doble del original, cuya identidad queda comprometida por un acto sacrílego.

... Cuán absurda es la idea del pintor que por el vil amor a las ganancias persigue lo inasequible, es decir, dar forma con sus impuras manos a cosas que se creen con el corazón y se reconocen con el alma. Este hombre hace una imagen y la llama Cristo. Ahora bien, la palabra Cristo significa a la vez Dios y Hombre. Por esto ha considerado unido, por su vano ideal, la infinidad de la divinidad con lo finito de la carne, o ha confundido esta inconfundible unión... ha aplicado dos blasfemias a la Divinidad, es decir, por la idea de finito y por la confusión. El que reverencia [imágenes] es culpable de las mismas blasfemias...[3].

No obstante, de manera simultánea surgen diversas líneas argumentales que tienden a justificar la producción de la imagen. Si consideramos la difusión del cristianismo entre los gentiles, el camino no podía ser otro: los romanos transcurrían su existencia rodeados de imágenes evocadoras de la historia y los mitos de su nación. La reiterada posibilidad de recibir, de manera directa, la información contenida en la imagen pública o privada había creado seguramente un acostumbramiento a un sistema de comunicación no sólo imposible de destruir sino tan siquiera de soslayar como forma de interpretación de la realidad. La progresiva organización de la *ecclesia* produjo la incorporación del cristianismo a la cultura romana y, por lo tanto, hubo de adquirir los caracteres que definían a ésta.

En el desarrollo de este proceso, la aceptación progresiva de un repertorio de imágenes constituyó uno de los elementos decisivos para producir la identificación de los grupos de cristianos diferenciados de la iconoclasia judía. Consecuentemente, se elaboraron distintas argumentaciones tendientes a generar una justificación, lo más amplia posible, de la aparición de ideas expresadas

[2] EPIFANIO de SALAMIS, Carta al obispo Juan de Jerusalén (394) —en *Saint Jérome*, París, Belles Lettres, 1951, t. II, carta LI, p. 171—.

[3] Concilio Iconoclasta (754) —en HEFELE-LECLERCQ, *Historie des Conciles*, París, 1910, vol. III, 2a. Parte—.

a través de las formas plásticas. El modelo más notable de interpretación de lo visible, emergente del neoplatonismo cristianizado, es la consideración del templo como forma sensible de la divinidad:

> *... Se ha dicho que la Santa Iglesia es la imagen de Dios como aquélla que produce la misma unidad de los fieles en Dios, aunque sean distintos por sus características de lugares y costumbres diversas quienes por medio de la fe se encuentran unificados en ella.... Se puede decir que la Santa Iglesia de Dios es la forma y la imagen del mundo entero, constituido por esencias visibles e invisibles porque, como Dios, contiene unión y diversidad. En efecto, aunque es, en lo que respecta a la construcción, una sola cosa, admite, por una cierta cualidad, la diversidad en la posición de la forma. Se distingue así el lugar que denominamos sagrario, reservado solamente a los sacerdotes y ministros, de lo que llamamos templo, de libre acceso para todo el pueblo...*[4].

Otros argumentos que facilitaron la aceptación de la representación icónica giraron en torno a aspectos ya reconocidos por el mundo antiguo y que sostienen que las imágenes son elementos que favorecen la memorización. Mediante la creación de un sistema de figuras suficientemente claras y distintas, quien se enfrenta al texto tiene la posibilidad de recordar, de manera eficiente, lo que ha leído. Diversos sistemas mnemotécnicos, luego conservados durante la Edad Media, derivaron de una serie de textos fundamentales: el tratado *De la Invención* de Cicerón, la anónima *Retórica a Herenio*[5] y las *Instituciones del orador* de Quintiliano. De acuerdo con estos escritos, es posible generar la memorización si se respetan ciertos principios fundamentales que contemplan la posibilidad de utilizar la creación de imágenes evocadoras del texto[6]. Los dos primeros proponen la creación de un sistema de lugares y de imágenes preferentemente arquitectónicas, que conforman una especie de objeto-recuerdo. Este permite que quien quiera memorizar un texto lo evoque de manera indirecta a través de aquél. La representación debe ser lo suficientemente atrayente como para convertirse en agente intermediario entre el texto y su memorización.

[4] MÁXIMO el Confesor, *Historia mistagógica* —Migne, *P.G.*, vol. 98, p. 384 y ss.—.

[5] CICERÓN, *Oevres Complétes* (ed. M. Nisard), París, 1881, tomo 1, p. 43: " Locos appellamus eos, qui breviter, perfecte, insignite, aut natura, aut manu sunt absoluti, ut eos facili naturali memoria comprehendere et amplecti queamus, ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem, et alia, quae his similia sunt".

[6] J. P. ANTOINE, "Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIVe siécles", *Annales* ESC, nov.-dic. 1993, n° 6, p. 1447 y ss.

Por su parte, Quintiliano recomienda mantener una fuerte sujeción al texto. Indica que conviene dividirlo en unidades pequeñas y crear, en los márgenes, imágenes o palabras clave que permitan, en una segunda lectura, activar los procesos de memorización. Este sistema es el que se mantendrá desde la tardía Antigüedad hasta los primeros siglos medievales, en tanto que las recomendaciones de Cicerón y del anónimo autor de la *Retórica* serán el fundamento de obras como la de de Hugo de San Víctor o la de su discípulo Ricardo —quien, en su tratado *Sobre la visión de Ezequiel*, construye un sistema topográfico y arquitectural de la Jerusalén celestial[7]—. Si bien esta elaboración de un sistema herenio-victorino constituye uno de los fundamentos teóricos de la retórica de la imagen medieval, la herencia de Quintiliano fue decisiva en los primeros siglos del cristianismo por cuanto proporcionó un auténtico marco referencial para la producción de imágenes, marco que se sumó a las otras consideraciones filosófico-teológicas que finalmente condujeron a la justificación de aquéllas. El poder de las imágenes para generar la elevación del espíritu desde el mundo sensible al trascendente fue un argumento decisivo. Son numerosos los testimonios en los que se enfatiza esta capacidad de la creación plástica en sus más variadas manifestaciones: arquitectura, escultura, pintura. La facultad de provocar, mediante la anagogia, la aproximación al mundo suprasensible, es reconocida en disposiciones de los concilios:

> *... Decidimos que el Cordero que lleva los pecados del mundo, Cristo Nuestro Dios, debe figurar en las imágenes, a la vista de todos y estar pintado con colores en su naturaleza humana, en el lugar del cordero antiguo. Esta imagen nos hace comprender la grandeza de la humildad de Dios-Verbo y nos recuerda su vida como hombre, su pasión, su muerte salvadora y la libertad del mundo que fue su resultado...*[8].

La presencia de las corrientes cristianizadas de neoplatonismo potenciaron esta argumentación, que aparece sintetizada de manera rotunda en las palabras de Juan Damasceno:

> *...Cuando no tengo libros o mis pensamientos, torturándome como espinas, me impiden disfrutar de la lectura, voy a la iglesia que es el asilo abierto a todas las enfermedades del alma. La lozanía de las pinturas atrae mis miradas y cautiva mi vista como una risueña plegaria e insensiblemente lleva mi alma a la alabanza*

[7] *Ibidem*, p. 1452.

[8] Concilio Quinisexto, canon 82 (692) —en K. PAPALOANNOU, *Pintura bizantina y rusa*, Madrid, 1968, p. 99—.

a Dios. Considero el valor del martirio de la corona con que es recompensado, su ardor inflama mi deseo de emulación y me postro en la tierra para adorar y rezar a Dios por la intercesión del mártir, con lo que obtengo mi salvación..."[9].

De todos modos, el argumento más difundido fue el que tempranamente enunciara Gregorio Magno y que se convertiría en casi un lugar común no sólo para el cristianismo medieval sino, de algún modo, para todos los tiempos. Gregorio afirma que, mediante las imágenes, quien no conoce una lectura puede acceder a su contenido y comprender aquellos textos a los que sólo podría acceder por medio de la comunicación oral:

Una cosa es adorar las pinturas y otra es aprender, a través de la historia, lo que la pintura representa, qué es lo que debe adorarse...[10].

...Quienes no saben leer, contemplan, gracias a los trazos de una pintura, lo que no pueden ver en la escritura...[11].

En efecto, lo que la escritura enseña al que lee, la pintura muestra a los ignorantes que la miran, porque sin instrucción, en ella ven y leen qué es lo que deben hacer quienes no conocen las letras...[12].

Aunque la iconoclasia nunca fue superada de manera definitiva, las argumentaciones a favor de la creación de imágenes justificaron su amplia producción. Las antiguas tradiciones helenístico-romanas fomentaron un medio en el que la representación de diversos hechos —religiosos o políticos— integraba el imaginario colectivo. De esta manera, para encarar el camino hacia la centralidad del poder, se imponía seguir los pasos de la antigua tradición.

Durante casi tres siglos, la presión de la siempre latente iconoclasia, unida al proceso de evangelización y la lenta pero progresiva emancipación de la tradición judía, impidieron la existencia de repertorios iconográficos de carácter específicamente cristiano. Tan sólo a comienzos del siglo III se puede considerar que se estructura un modo icónico en el que la tradición formal e iconográfica antigua adquiere un nuevo significado y se convierte en un sistema capaz de expresar, con un sentido propagandístico, los objetivos institucionales de la Iglesia.

[9] Palabras pronunciadas en el II Concilio de Nicea (787) —en PAPALOANNOU, *op. cit.*,p. 100—.

[10] GREGORIO MAGNO, *De consecratione*, dist. III —en DURANDUS, *Rationale Divinorum Officiorum*, Venecia, 1494, ff. 4r y 5—.

[11] Disposiciones del sínodo de Arrás (1025).

[12] DURANDUS, *op. cit.*, f. 4r.

Las primeras imágenes producidas por la comunidad cristiana se revelaron vinculadas a ritos funerarios (catacumbas, sarcófagos) y desarrollaron una iconografía que exaltaba el mensaje de la salvación. El texto más citado en relación con esta temática, el *Ordo Commendationis animae*, no puede ser datado antes de la cuarta centuria[13], cuando ya existía ciertamente una determinada cantidad de imágenes relacionadas con el tema de la salvación, originadas en una temprana selección de textos escriturarios. Esta primera exégesis aparece en una epístola del papa san Clemente datada en el año 95. En este documento ya se cita la mayor parte de los episodios en los cuales se inspiran las imágenes representadas en sarcófagos y catacumbas. A fuerza de oír la repetición de ciertos episodios bíblicos, los fieles convirtieron a éstos en fórmulas cuya argumentación podría ser "Haz por mí, Señor, lo mismo que hicisteis por ellos"[14]. Los episodios seleccionados comprendían las historias de Jonás tragado por el monstruo marino y milagrosamente resucitado, Daniel salvado en el foso de los leones, los jóvenes hebreos condenados a ser devorados por las llamas, Lázaro resucitado, los Magos reconociendo la divinidad de Cristo. La salvación que alcanzó a cada uno de los protagonistas es considerada paradigmática en relación con la del difunto. Estas imágenes —que relacionan entre sí episodios muy diversos contenidos en el Antiguo y el Nuevo Testamento— configuraron la elaboración de un sistema mnemotécnico a la vez que una forma de evocación de los respectivos relatos. En el proceso de evangelización, este discurso, con su particular mensaje totalmente ajeno a la tradición de la religión pagana, constituyó un factor decisivo para la divulgación doctrinaria.

2.- Fundamentación teórica

El edicto de Milán (313) y los cánones del concilio de Nicea (325) significaron un cambio profundo en la situación de la ecclesia al abrir el camino de acceso al poder y al emitir doctrina acerca de la divinidad de Cristo, respectivamente. En lo que atañe a los aspectos específicamente plásticos, la posibilidad de construir templos multiplicó las superficies aptas para colocar imágenes diversas, al tiempo que facilitó el acceso a los centros de producción y a los talleres vinculados con el servicio a los poderes públicos. La oficialización del

[13] R. M. JENSEN, *Understanding Early Christian Art*, Londres y Nueva York, 2000, p. 71.

[14] O. MANZI, "La imagen cristiana, algunos problemas estilísticos e iconográficos en el arte tardoantiguo", en *El hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedioevo,* Rosario, 1996, pp. 65-77.

cristianismo provocó la creciente identificación entre las dos esferas de poder. El largo y no concluido proceso de aceptación de la representación icónica encontró las circunstancias aptas para potenciar lo que, hasta ese momento, era una modesta producción. Aun sin tomar en cuenta consideraciones específicamente formales, el hecho de poder acceder a una ubicación de privilegio en monumentos y edificios —reemplazando, incluso, de manera paulatina el contenido de la decoración civil romana— abrió la posibilidad de un decisivo predominio de la comunicación visual.

En esta circunstancia histórica cobra singular importancia la configuración de conjuntos iconográficos vinculados con la expresión del poder. De hecho, es posible considerar que los elementos formales e iconográficos, nacidos de una interrelación político-religiosa, adquirieron por medio del arte cristiano una notable continuidad en el tiempo y el espacio, al punto de crearse arquetipos que definen la expresión plástica del "poder" en el mundo occidental.

A partir del momento en que la *Ecclesia* gozó de los privilegios otorgados por la aceptación y oficialización de su doctrina, se produjo una singular simbiosis entre sistemas de organización de las imágenes propias del arte romano y las propuestas surgidas de la nueva condición del cristianismo.

En el período de su afirmación tanto doctrinaria como política, la Iglesia contó con el impulso generado por el pensamiento de intelectuales cristianos que configuraron un marco referencial indispensable para articular una nueva realidad con los viejos moldes de la política imperial romana. En este proceso, el pensamiento de Eusebio de Cesarea constituye uno de los hitos fundamentales para la decisiva elaboración de una imagen institucional y plástica de la figura divina —devenida rey de los cielos— y de su correlato terrenal, el emperador. Existen dos escritos que son insoslayables fuentes referenciales: la discutida *Vita Constantini* y *De Laudibus Constantini*, en especial en su primera parte, constituida por el *Triakontaeterikós*, discurso pronunciado ante el emperador en ocasión de cumplirse los treinta años de su reinado[15].

En estos escritos se plantea un pensamiento político-teológico que, centrado en la figura del gobernante, lo trasciende, estableciendo el paralelismo entre lo terrenal y lo divino. Los textos mencionados se encuentran profundamente relacionados entre sí y, cuando Eusebio pronuncia el discurso, es probable que ya hubiera esbozado lo que luego se convertiría en la biografía del empera-

[15] M. GURRUCHAGA "Introducción", en EUSEBIO de CESAREA, *Vita Constantini*, Madrid, 1994, p. 88 y ss.

dor[16]. Ambos escritos configuran el núcleo de la concepción eusebiana de la monarquía que considera la soberanía de Dios sobre la tierra encarnada en la persona del emperador. Este se convierte, de este modo, en un intermediario entre la realidad trascendente y el mundo terrenal.

Dentro de esta línea es particularmente notorio el hecho de que la mayor parte del *Triakontaeterikós* elabora la idea de la similitud existente entre Constantino y Cristo y la relación entre el reino celestial y el terrenal. El emperador es el representante de Dios en la Tierra y este reino debe ser la proyección del celestial. La garantía de que esto efectivamente suceda se encuentra en las virtudes del gobernante, las que deben conducir al éxito político del imperio y a garantizar la presencia de lo divino en lo humano.

Lo anterior se pueden sintetizar en las sentencias de Eusebio: "Todo éxito político se produce por intervención divina", "Sólo el gobernante piadoso recibe el favor de Dios", "La victoria militar es la indicación del favor divino", "Esa victoria genera paz y unidad"[17].

Si todo poder emana de Dios —visto desde la perspectiva del cristianismo—, el gobernante debe cumplir con una condición básica e indispensable que lo eleva a un sitial prácticamente divino: ser cristiano. En este camino, Eusebio asimila la figura del emperador al Logos pues ambos se encuentran vinculados por la misión trascendente que los eleva por encima de la humanidad, convertidos en guías y responsables de la salvación.

Esta temática de la *potestas* concedida por la divinidad tiene su fundamento tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento:

> *...Oíd, pues, reyes y entended, aprended los que domináis los confines de la tierra. Aplicad el oído los que imperáis sobre las muchedumbres y los que os engreís sobre la multitud de las naciones. Porque el poder os fue dado por el Señor, y la soberanía por el Altísimo que examinará vuestras obras y escudriñará vuestros pensamientos...* (Sab. 6: 1-4).
>
> *...Sólo Dios está en el poder...* (Salmo 62:12)
>
> *...el Altísimo es dueño del reino de los hombres y lo da a quien le place...* (Dan. 4:14)
>
> *...Respondióle Jesús: no tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto, por esto, los que me han entregado a ti tienen mayor pecado...* (Jn 19:11)
>
> *...Pero por la gracia de Dios, soy el que soy...* (I Cor. 15:10).

[16] C. AVERIL y S. HALL, "Introduction", en *Eusebio de Cesarea. Vita Constantini*, Oxford y Nueva York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1999, p. 34.
[17] GURRUCHAGA, *op. cit.*, p. 86.

Esta fundamentación teocrática constituye la base del pensamiento eusebiano de la concepción del poder temporal y es el sustento de la asimilación iconográfica del rey de los cielos al gobernante terrenal y viceversa.

3.- La imagen del poder

De los personajes de la historia sagrada, indudablemente la figura de Cristo es la que articula la mayor cantidad de contenidos dogmáticos, rituales e históricos y su imagen constituye el vehículo privilegiado para expresar concepciones político-religiosas que trascienden la mera representación del personaje. Desde la juvenil estampa del Buen Pastor hasta la *maiestas*, el camino recorrido no es meramente iconográfico ya que, en las modificaciones de esta figura, se encuentra la clave del formidable progreso de la comunidad cristiana por medio de sus instituciones y autoridades.

Justamente uno de los elementos más significativos del modelo cristiano posterior a la Paz de la Iglesia lo constituye la transformación acaecida en la imagen de Cristo y la significación que esta novel figura encierra. En los primeros tiempos, el mensaje de salvación se sintetizó en la representación del Buen Pastor, con su evocación de la protección y la piedad desde el arcaísmo griego[18].

La representación cristiana, que evoca igualmente el texto evangélico (Jn 10:11) es un ejemplo muy temprano de la interrelación entre texto e imagen articulados en una compleja red en la cual la tradición determina forma y contenido de una figura. La resignificación del motivo se genera a partir del momento en que, por sus características, remite a la mención escrituraria[19]. En los numerosos ejemplos existentes de la figura del joven pastor de rizado cabello y rostro lampiño, ésta testimonia la presencia de modelos helenísticos que articulan un nuevo mensaje a partir del prestigio ya reconocido de esa imagen.

Pese a la gran cantidad de temas factibles de ser representados, la selección del texto es acorde con el significado que se quiere otorgar tanto al referente literario como a su correlato plástico. De acuerdo con los principios establecidos por Quintiliano, la presencia del pastor evoca el Evangelio y facilita la memorización de un versículo y de las exégesis realizadas por los comentaristas.

Si bien la imagen del Buen Pastor continuó representándose en épocas posteriores al edicto de Tolerancia, el cambio histórico tuvo su correlato

[18] R. BIANCHI BANDINELLI y E. PARIBENI, *El arte de la antigüedad clásica. Grecia*, Madrid, 1998, fig. 281.

[19] A. GRABAR, *El primer arte cristiano*, Madrid, 1967, p. 31 y fig. 18.

iconográfico en la aparición y desarrollo de la figura que consideramos fundamental para la elaboración de un mensaje icónico que expresase el poder. Se trata de la *maiestas* cristiana, imagen que, una vez establecida, sirvió a la representación de los personajes privilegiados del relato escriturario y a los nuevos protagonistas, obispos y santos. Debido a su temprana difusión, y por constituir una síntesis político-teológica de la expresión visual del poder, esta representación se convirtió en un arquetipo en el mundo occidental. Sus antecedentes más lejanos se encuentran en las figuras de los dioses griegos y romanos. Zeus/Júpiter ofrece un primer referente por medio de su solemne presencia de señor de los cielos. También otras divinidades como Cibeles, Hades, Perséfone, Asclepio comparten características similares en sus respectivas representaciones[20]. En la iconografía de los dioses aparece un elemento que se convertirá en una constante para indicar la relevancia de los personajes involucrados cual es la figura bajo la arcada, lo que implica situar a los protagonistas bajo un arco o arquitrabe delimitado por columnas. El origen de este motivo debe rastrearse en la ubicación de las estatuas en hornacinas construidas en los muros o en ábsides[21]. Si buscamos un origen más próximo para la *maiestas* cristiana, éste se encuentra en la representación de las imágenes prestigiosas de la monarquía romana. El esquema compositivo correspondiente a la figura del *dominus* contiene elementos que provienen de la iconografía de las divinidades, de acuerdo con la concepción política que otorgaba un carácter excepcional al gobernante. De este modo, resultó coherente la utilización de un modelo largamente desarrollado que, significativamente, expresaba una forma de ejercicio del poder.

Las imágenes contenidas en el arco de triunfo de Constantino (Roma, 312-315) constituyen un ejemplo sobre el sentido de las transformaciones que la representación del emperador había experimentado en dos siglos[22]. La obra del siglo IV se construyó utilizando relieves procedentes de un monumento erigido en homenaje a Marco Aurelio, emplazado en el Foro para conmemorar su triunfo de 176. De esta pieza se extrajeron relieves que fueron reutilizados en el monumento constantiniano y que permiten realizar una comparación tanto iconográfica como estilística en relación con los relieves del siglo IV. En

[20] J. CHARBONEAUX, R. MARTIN y F. VILLARD, *Grecia clásica*, Madrid, 1969, figs. 123, 129, 319; *Enciclopedia del Arte Antica*, 1966, t. VII, fig. 1263; J. CHARBONEAUX *et alt.*, *Grecia Helenística*, Madrid, 1971, fig. 211.

[21] O. MANZI y J. BEDOYA, "La representación del poder entre paganismo y cristianismo", en *Discurso, poder y política en Roma*, Rosario, 2003, pp. 293-314.

[22] T. MATHEWS, *The clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, 1993, pp. 100-101.

la representación de la *Liberalidad*, que corresponde a las imágenes del siglo II, aparece el emperador sentado en una silla curul flanqueado por cuatro funcionarios. Las figuras se encuentran en un interior enmarcado por columnas enlazadas por guirnaldas, visibles detrás del conjunto. La composición está ordenada en dos registros. En el inferior se encuentra el pueblo, destinatario del donativo imperial. Entre estos personajes populares se destaca uno que, vuelto hacia el gobernante, enfatiza la acción de agradecimiento. El modelado de las figuras así como los gestos individuales se caracterizan por un naturalismo emergente de la corriente helenístico–romana propia del arte oficial del siglo II. En otra placa, procedente de este mismo monumento, se representa la *Sumisión de un jefe bárbaro*. El emperador se encuentra, en este caso, de perfil y situado sobre un podio elevado con lo que se muestra muy por encima de los bárbaros que suplican su clemencia. En ambos casos, su majestad está destacada por la posición, la vestimenta, los gestos y la reverencia con que los demás personajes se dirigen al gobernante.

Si tomamos en consideración los relieves realizados en la época de construcción del monumento constantiniano, ya del siglo IV, advertimos cambios estilísticos e iconográficos. En *El emperador entronizado*, su estilo es un testimonio de la adopción, por parte de talleres vinculados a los centros de poder, de sistemas representativos relacionados con las formas características del arte plebeyo[23]. Uno de los cambios más notables del arte tardo-antiguo lo constituyó la progresiva sustitución de las formas naturalistas del helenismo por otras simplificadas, en las que el significado se privilegia como el elemento generador de la representación. Los personajes presentan un marcado hieratismo acorde con su condición y sus gestos aparecen enfatizados por el tamaño que adquieren rostros y manos. En la composición, partes de los cuerpos evocan el todo y, de este modo, la imagen exige, por parte del espectador, una elaboración previa para la comprensión de su sentido. Por la época de construcción del arco de Constantino y por tratarse de la imagen del propio emperador, este conjunto configura uno de los ejemplos más significativos para definir las características que la representación del *dominus* había adquirido en ese momento. La frontalidad del personaje, destacada por el pedestal sobre el que se apoya el trono, la figura de los funcionarios cuyos rostros se encuentran dirigidos de manera uniforme hacia el gobernante, son la expresión icónica de la teoría política eusebiana. Esta imagen, consagrada por la ideología política, es el referente fundamental para la expresión del poder en el arte occidental tanto en el ámbito terrenal como en el trascendente, dado que materializa la mímesis emperador/Cristo, de manera concluyente.

[23] R. BIANCHI BANDINELLI, *Del helenismo a la Edad Media*, Madrid, 1981, pp. 89-109.

Numerosos ejemplos posteriores lo confirman: el *Misorio* (379-395)[24] conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid, que representa una ceremonia en la que el emperador aparece flanqueado por Valentiniano I y por Arcadio y miembros del ejército, responde a este sistema formal que se reitera en el monumento de 401 —que constituye la base de un obelisco egipcio— que Arcadio mandó erigir en Constantinopla en homenaje a su padre Teodosio. En este caso, la secuencia de acciones diversas que tienen al emperador, la familia imperial y su séquito como protagonistas se reitera en el sistema icónico de representación de la *maiestas*[25].

En lo que hace a imágenes de contenido cristiano, estas transformaciones relativas a la forma de representación de la majestad imperial constituyen el punto de referencia para la elaboración de las diversas escenas en las que se encuentra involucrado Cristo en su condición de "Soberano de los cielos".

Los dípticos con los que, en Roma, se honraba a gobernantes y altos funcionarios ocupan un lugar preponderante en cuanto a la existencia de elementos referenciales para lo anteriormente expuesto. Estos pequeños ejemplares —realizados generalmente en marfil montado sobre un soporte de madera— contienen todos una resolución iconográfica común, la que contribuyó a difundir los sistemas gráficos mediante los que se indicaba la importancia de los respectivos protagonistas. La iconografía de los dípticos responde a un esquema cuya estructura es reiterada en todos los casos, independientemente del personaje de que se trate.

Entre los numerosos ejemplos que pueden observarse, el díptico de Probiano ofrece una iconografía modelo en su género. El personaje representado fue nombrado prefecto de Oriente durante la época de Arcadio (comienzos del siglo V) y, en su placa conmemorativa, Probiano aparece en posición sedente, con un rollo desplegado entre sus manos. Aun cuando se trata de un funcionario cuya importancia nunca puede estar a la altura del emperador, su imagen está acompañada por los signos exteriores del poder que caracterizan la representación de aquél. Tal es el caso del cortinado desplegado por detrás de su cuerpo, que marca el límite exterior del ábside en el que se sitúa el trono ocupado por el protagonista. Los escribas ubicados a uno y otro lado y los que se encuentran debajo del conjunto, enmarcan y enfatizan la importancia del personaje central. El mayor tamaño de esta figura y el recurso compositivo de colocar por "debajo" a quienes deben encontrarse "delante" establecen una innegable

[24] A. GRABAR, *La Edad de oro de Justiniano. Desde la muerte de Teodosio hasta el Islam*, Madrid, 1966, figs. 348 y 351.

[25] A. GRABAR, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, París, 1980, p. 43.

relación tanto iconográfica como estilística con las imágenes imperiales. La leyenda situada en la parte superior —en la que se indica el nombre y condición de Probiano— se vincula con la disposición de los emblemas que acompañan a los emperadores en las escenas en las que son protagonistas. Este tipo de representaciones permite advertir la existencia de modelos utilizados toda vez que se trata de expresar visualmente la autoridad y justifican su uso en el caso de personajes de la historia sagrada. La perduración en el tiempo de este tipo de imágenes y la consideración pública hacia las mismas explican su amplia difusión y el hecho de que se las resignificara en los repertorios cristianos.

En los dípticos en los que se representa al emperador, los elementos que marcan la majestad se multiplican, como los *clipea* con figuras alegóricas o el retrato de la esposa o de otros funcionarios, frecuentemente enmarcados por las imágenes de victorias aladas. Los personajes se sientan en tronos gemados —particularmente en ejemplos bizantinos— y ostentan ricas vestiduras. Su posición es invariablemente frontal, acorde con la manifestación de la *potestas*[26].

Uno de los ejemplos más concluyentes de la asimilación de la estructura de la composición iconográfica lo constituye el díptico realizado en Constantinopla, probablemente a mediados del siglo VI[27], conservado en el Staatliche Museum de Berlín, en el cual las figuras de Cristo y la Virgen, que ocupan cada ala del díptico, están resueltas de acuerdo con la fórmula cortesana y se evidencia la relación con representaciones como la del Misorio de Teodosio. El rostro de Cristo en este díptico muestra, por otra parte, la intención de representarlo destacando rasgos identificatorios con la figura de Dios Padre, de modo de expresar plásticamente la unión de ambas personas. La presencia de Pedro y Pablo flanqueando a Cristo y dos ángeles (probablemente, los arcángeles Miguel y Gabriel) a los lados de la Virgen, señalan la resignificación del esquema gobernante–funcionarios, característico de los conjuntos civiles. Este díptico contiene en su reverso, dispuesto en dos columnas, una lista de los santos o ilustres miembros de la Iglesia, cuyos nombres eran leídos durante las plegarias de intercesión, lo que indica la real utilización del objeto.

La adopción del sistema compositivo característico de los dípticos se generaliza a partir de mediados del siglo IV y constituye uno de los indicios visuales de la exaltación de los personajes de la historia sagrada. Cristo, la Virgen pero también evangelistas, santos y obispos aparecen bajo el aspecto

[26] Díptico del emperador Anastasio, París Biblioteca Nacional —GRABAR., *Les voies...*, fig. 55—; díptico de la princesa Ariadna —K. WEITZMANN, *Age of spirituality. Late antique and early christian art, third to seventh century*, Nueva York, 1979, fig. 25—.

[27] WEITZMANN, *op. cit.*, fig. 474.

de funcionarios imperiales en un claro proceso de asimilación formal, iconográfica y significativa del tema[28]. Si bien el concepto de salvación en la vida eterna mantuvo su pregnancia, el ascenso al poder de la *ecclesia* estuvo marcado por la elaboración y difusión de la iconografía en la que el gobernante celeste, adquirió los rasgos del gobernante terrenal. La figura del Cristo-rey, punto de partida de una iconografía largamente desarrollada en la Edad Media, se convirtió en una de las formas de expresar el acceso a la centralidad del poder. Numerosos ejemplos atestiguan este proceso mimético. Un caso paradigmático lo constituye el denominado sarcófago de Junio Basso (359) tanto por las características del relato que despliega en imágenes, como por su calidad y conservación. La obra presenta una compleja iconografía que constituye un interesante caso de elaboración de un relato en imágenes mediante la creación de una línea argumental que vincula diversos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. En la cara anterior existen diez motivos dispuestos en dos registros, separados entre sí por columnillas que configuran un marco inspirado en los fondos de escena del teatro romano.

La evocación de la salvación se expresa mediante la secuencia, ya establecida desde los orígenes de la iconografía cristiana, de temas en los que sus protagonistas resultan, de un modo u otro, objeto de un hecho milagroso que los salva de asechanzas diversas. La presencia de una escena en la que están Adán y Eva indica el acto fundante que justificará la futura redención. Aun cuando no existe un orden lógico en la disposición de las placas decoradas, aquella escena marca el comienzo de la historia de la salvación de la humanidad, que culmina con la exaltación mística del rey de los cielos encarnado en la figura del Cristo en majestad, flanqueado por Pedro y Pablo. Las historias del sacrificio de Isaac, la paciencia de Job, el martirio de Daniel, así como el prendimiento de Cristo y los de Pedro y de Pablo presentan un elemento común generado tras la exégesis de los textos, realizada a partir de ciertos principios rectores del mensaje que se quiere exaltar. Esta obra —cuya iconografía se reitera, aunque no con tanta riqueza iconográfica, en otros numerosos ejemplos de la época— es la perfecta síntesis de la situación de la *ecclesia* cristiana en el momento en que se inicia el proceso de ascenso al poder o sea, la conservación del mensaje privilegiado en los primeros siglos. Dicho mensaje implica que el sacrificio de Cristo redime del pecado a la humanidad, pero también expresa la identificación del *corpus* eclesiástico con el *corpus* civil; el poder terrenal respalda y prestigia el celestial y viceversa.

Numerosos sarcófagos conservados en los museos de las distintas regiones en las que se mantuvo la tradición de su fabricación —Italia, sur de

[28] JENSEN, *op. cit.*, pp. 94-129.

Francia, norte del Africa, costa dálmata— testimonian la persistencia del motivo señalado. La repetición de una solución formal, tratándose de objetos de fabricación en serie, no sorprende dado que llega a constituirse en un signo reiterado e identificado por su pertenencia a un repertorio iconográfico ligado con la función funeraria. Lo que consideramos que constituye el aspecto más significativo del trayecto del motivo es su continuidad en el arte medieval.

La tolerancia frente a la doctrina facilitó la difusión de las imágenes en sitios que permitieron la exposición pública del repertorio iconográfico que, durante los primeros tiempos cristianos, había quedado relegado a una función y un espacio funerario. Uno de los fenómenos más interesantes al considerar el papel propagandístico de las imágenes lo constituye la posibilidad de acceder a superficies de gran tamaño en el interior de los edificios de culto. Desde la construcción de las primeras basílicas, se pudo disponer de espacios en los cuales, a partir de un planteo arquitectónico visiblemente vinculado con modelos romanos —basílicas, salas de trono— la presencia de programas iconográficos potenció la capacidad proselitista de la imagen.

El mosaico absidal de la iglesia romana de Santa Pudenziana es uno de los ejemplos más significativos de decoración relativamente bien conservados en su estado original. El conjunto, realizado en la época inmediatamente posterior al reinado de Teodosio resulta, tanto por su iconografía como por el estilo, un caso arquetípico del arte tardo-antiguo cristiano. La representación del conjunto de Cristo y los apóstoles reproduce en formas, vestimentas y gestualidad una escena cortesana presidida por el emperador tal como corresponde a la concepción política vinculada al dominado. El personaje central, entronizado, cubierto por toga purpurada, que ostenta el libro de las Escrituras, resume en su figura el doble papel de la autoridad imperial y el prestigio del filósofo. El cruce de ambas funciones, la política y la intelectual, se expresa visualmente mediante una solución iconográfica que contiene elementos procedentes de la tradición helenístico-romana y atestigua la apropiación de signos realizada por el arte cristiano. Esta imagen responde a la fórmula establecida por Eusebio de Cesarea[29] "un rey en el cielo, un rey en la tierra". En este caso, la corte terrenal resulta exaltada hacia un espacio trascendente, representado por los demás elementos que configuran iconográficamente el conjunto. Allí están las puertas de la Jerusalén celestial que forman el arco absidal por detrás de los personajes y la piedra del Gólgota, que constituye el objeto ordenador del paisaje celestial.

[29] J. P. MARTIN, "Le pouvoir impérial romain: sa spécificité idéologique", en *L'idéologie du pouvoir monarchique dans l'antiquité. Colloque de la Societé des Professeurs d'Histoire Ancienne de l'Université, Lyon et Vienne, 26-28 juin 1989*, París, 1990.

A la derecha de la cruz, la iglesia de la Natividad de Belén es reconocible por la presencia de su ábside octogonal coronado por un techo piramidal que corresponde a las contemporáneas descripciones de este edificio construido alrededor de 333[30]. A la izquierda, el edificio de planta circular que se ve corresponde a la rotonda construida hacia 350 al oeste de la basílica situada sobre el Gólgota. El edificio evocaba la resurrección de Cristo. Se advierte la elaboración de un paisaje a partir de la representación de edificios reales aunque existentes en diferentes lugares, cuya reunión en un espacio único genera la sacralización del mismo. La corte celestial, evocada mediante un lenguaje plástico emergente de la representación de la corte terrenal, aparece en un espacio trascendente en el que los cuatro seres de la visión de san Juan (Apocalipsis IV) —hombre, león, buey y águila— constituyen el referente escriturario[31].

Una vez establecido el motivo iconográfico, éste se amplía para ser utilizado en la representación de otros personajes. La ilustración de numerosos Evangeliarios a partir de los siglos V y VI dan cuenta de la difusión de la temática. De esta manera, cuando se sitúa la imagen de los Evangelistas al comienzo de sus respectivos escritos, lo que se repite es el esquema del "retrato de autor" tal como existe en ejemplos procedentes de rollos y códices antiguos[32]. En este sentido, esas figuras resultan herederas directas de la representación de los poetas, maestros y filósofos de la Antigüedad[33]. Sin embargo, se advierte la existencia de ciertos elementos mediante los cuales se destaca su semejanza con aquellas imágenes que expresan la autoridad que, en este caso, introduce un acento en la figura rectora del intelectual. Un ejemplo paradigmático es la imagen de san Lucas perteneciente al denominado Evangeliario de san Agustín de Canterbury[34] que fue un ejemplar llevado a Inglaterra cuando ese legado del papa Gregorio Magno partió en su tarea de evangelización a la isla.

En el folio 129 v. se representa al Evangelista que, en su condición de autor, ofrece el códice en sus manos. Sin embargo, la figura contiene una serie de elementos iconográficos que la aproximan significativamente a la *maiestas*. El personaje, vestido a la manera de los funcionarios romanos, está sentado en un trono cuya ubicación en un ábside delimitado por columnas y arquitrabe

[30] R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine architecture*, Hardmonsworth, 1965, p. 50 y ss.

[31] O. MANZI y F. CORTI, "Iconografía de la ciudad en el arte medieval (siglos V al X)", *Revista Universidad*, 1979, pp. 13-15.

[32] K. WEITZMANN, *Manuscrits paléochrétiens et byzantines*, París, 1977, pp. 9-17.

[33] GRABAR, *Les voies...*, pp. 59-82.

[34] WEITZMANN, *op. cit.*, pp. 114-115.

reproduce el espacio prestigioso de las *aulae regiae*. En el arco dispuesto sobre su cabeza, ocupando el lugar de las insignias imperiales, campea la figura simbólica del buey. En este caso, la novedad es el uso del espacio existente entre las dos columnas que, a cada lado del personaje, delimitan el ábside, en el que se han dispuesto diversas escenas que relacionan episodios del Antiguo y del Nuevo Testamento. Este rasgo compositivo constituye un testimonio de la transformación formal de antiguas composiciones. La representación de un elemento arquitectónico, despojado de su condición de tal, actúa como ordenador de un texto al proporcionar una superficie sobre la que se dispone el relato.

La gran cantidad de obras ilustradas en la época carolingia en los *scriptoria* palatino y monástico demuestra la ingente difusión del modelo, en parte por la vinculación estilística entre diversos ejemplares pero, fundamentalmente, por la significación de la imagen[35].Se pueden tomar como modelo de representación los numerosos ejemplos realizados en época carolingia en los *scriptoria* palatino y monásticos. En el Evangeliario denominado de Ada[36], ilustrado en la escuela palatina de Aquisgrán alrededor de 785, el esquema compositivo mantiene su vigencia y allí se advierte de qué manera, aun cuando se enfatizan ciertos gestos que destacan la preeminencia de la labor del escritor (tales como el hecho de mostrar a Juan en el acto de escribir o presentar a Lucas exhibiendo el códice, en tanto que sostiene el cálamo en su mano derecha), los elementos que identifican la maiestas conservan su preeminencia. En el caso de las figuras citadas, los recursos arquitectónicos que enmarcan a los personajes evocan claramente la forma absidal de las salas de trono/ábsides. La ubicación del símbolo correspondiente a cada evangelista en el tímpano delimitado por el sistema de columnas y arco reproduce la distribución de los gobernantes que ostentan, sobre sus cabezas, emblemas de poder.

La notoria perduración del motivo de la *maiestas* durante la Edad Media, consagrado fundamentalmente a partir de la difusión de la representación del Pantócrator originada en Bizancio, demuestra que la fórmula iconográfica expresaba, de manera rotunda, un concepto de *potestas* capaz de satisfacer la ideología defendida por la Iglesia.

El análisis propuesto se inscribe en la línea de estudio de las múltiples vinculaciones existentes entre el arte romano y el cristiano y constituye un exponente de las vías mediante las cuales se produjo la cristianización de

[35] Evangeliarios de Ada, de Saint Médard de Soissons, de Saint Riquier, de Lorsch. Ver J. HUBERT, J. PORCHER y W. VOLBACH, *El imperio carolingio*, Madrid, 1968, pp. 79-91, figs. 66, 67, 68, 76, 77, 78; J. GAEHDE, *Peinture carolingiénne*, París, 1977, pp. 40-45.

[36] J. HUBERT *et alt*, *op. cit*., pp. 78-91.

la cultura romana. El arte, tanto en el aspecto estilístico como iconográfico, constituye un testimonio concluyente en relación con el uso que se dio a las imágenes prestigiadas por la tradición. La creación de programas iconográficos materializó, igualmente, las diversas teorías generadas a partir de los escritos de autores cristianos. La unidad de la Iglesia, sustentada en su fundación a partir del legado a Pedro, establece un paralelismo con la unidad romana. Por lo tanto, resulta lógica la identificación del soberano terrenal con el celestial, dado que ambos rigen una entidad cuyo objetivo es el gobierno universal. El poder de la palabra escrita y de la facultad de descifrarla y difundirla, resultan así reconocidos por la asimilación de las figuras de los intelectuales romanos a los nuevos personajes que dominan el sistema de comunicación. De este modo, evangelistas, monjes, obispos se convierten en los herederos naturales de las figuras prestigiosas de la Antigüedad[37], no sólo en su consideración social, sino en la imagen que los hace presentes ante la comunidad. Por medio del lenguaje icónico se manifiesta un nuevo orden institucional y social, los antiguos modelos expresan un mensaje diferente que los identifica con la cambiante realidad, elemento característico de la tardía Antigüedad.

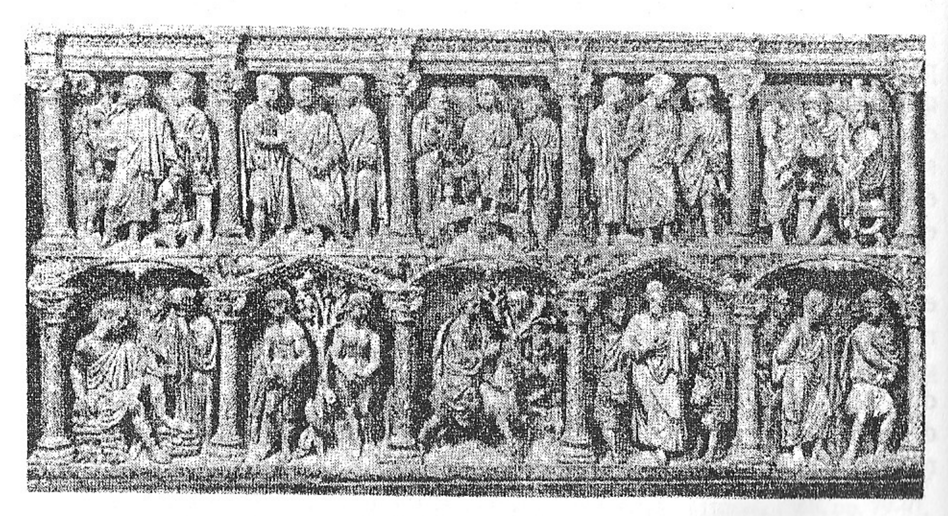
Las imágenes de poder, nacidas en las representaciones helenístico-romanas, obtuvieron por medio de la iconografía cristiana una capacidad de perduración en el tiempo. Si bien la representación del poder político sufrió transformaciones explicables por los cambios históricos consecuentes, se mantuvieron las líneas generales de la génesis ideológica y formal que hemos reseñado. Los elementos que la Iglesia adoptó a partir de los primeros siglos para expresar la imagen de poder fueron conservados notoriamente, ofreciendo, hasta el día de hoy, una determinada y hasta cierto punto curiosa forma de perduración de modelos antiguos. Gestos, ropajes, objetos e, incluso, un sistema compositivo sobrevivieron a lo largo de las centurias. Al definir y expresar de manera concluyente una idea, la representación ha demostrado el extraordinario poder de los sistemas de comunicación visual.

Durante la Edad Media, Iglesia y Estado rivalizaron en su voluntad de encarnar el poder universal, al que debían estar subordinados todos los organismos menores de la sociedad. El hecho de que, en la elaboración de la imagen del poder, interaccionen elementos provenientes de ambas instituciones demuestra la existencia de un entramado cultural complejo, modelado a partir de tradiciones profundamente enraizadas. Ambas, en su lucha por el dominio, resultan reflejadas en el mismo espejo.

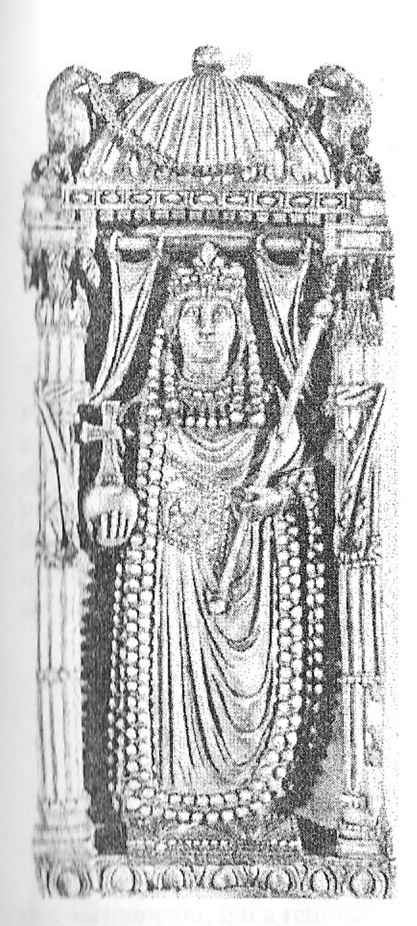
[37] R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, pp. 75-77.



Misorio de Teodosio I
Real Academia de la Historia, Madrid



Sarcofago de Junio Basso. Museo Vaticano.Roma



Díptico imperial
Siglo VI, Museo del Bargello.
Florencia



Cristo entre Pedro y Pablo
Siglo VI, Museo Estatal de
Berlín.

LA RÉFORME VISIGOTHIQUE DE LA JUSTICE: LES ANNÉES RECCESWINTH

CÉLINE MARTIN
(UNIVERSITÉ BORDEAUX-3)

Au cours de l'automne 653 probablement, le métropolitain Eugène de Tolède rédigea deux très insolents poèmes de type épigraphique saluant la récente mort du roi Chindaswinth, poèmes d'ailleurs séparés dans le principal manuscrit des *Carmina* (M dans l'édition de F. Vollmer[1]). L'un est une parodie d'épitaphe, sous forme de prosopopée, accusant le souverain défunt de tous les crimes sur un ton très violent[2]. L'autre est une inscription censée orner le "lit du roi", c'est-à-dire son lit funèbre (*lectus*). L'intérêt de cette seconde pièce est qu'elle ne se limite pas à fustiger Chindaswinth, mais introduit aussi le nom de Recceswinth, appelé à "réparer" les forfaits de son père:

> *Ce lit royal, scintillant d'or rutilant,*
> *ne montrait qu'à sa tête des montants étincelants,*
> *car son corps se trouvait noirâtre et mutilé*
> *et une rapacité sans frein en avait beaucoup dérobé.*
> *Mais toi, roi Recceswinth, qui répares et réformes toutes choses,*
> *puisses-tu les posséder longtemps et heureusement*[3].

Certes, la mention de Recceswinth est due à une intervention de l'éditeur des *Monumenta*, qui a remplacé par *Recesvinthi* le mot *Wambae* figurant sur le manuscrit de Madrid, Eugène étant mort quinze ans avant le début du règne de Wamba[4]. Cette correction paraît difficilement attaquable. L'idée de réforme au

[1] EUGENIUS TOLETANUS, *Carmina* —éd. F. VOLLMER, *MGH AA*, XIV—, 25 et 69.

[2] "*Plangite me cuncti* [...]*/ ac pro me misero dicite 'parce precor'/ patrator scelerum Chindasuinthus ego/ inpius obscaenus, probrosus turpis iniquus,/ optima nulla uolens, pessima cuncta ualens/ quidquid agit qui praua cupit, qui noxia quaerit,/ omnia commisi, peius et inde fui.* [...]" (ID., *Carmina*, 25: *Epitaphion Chindasuinthi regis conscriptum*).

[3] "*Regius hic lectus auro rutilante coruscans/ uertice tantundem uibrantia fulcra gerebat,/ nam pars magna sui fusca mutilaque manebat,/ multa quoque raptim minuit audacia furax./ sed cuncta reparans, rex [Recesvinthe] reformas/ quae laetus habeas et longo tempore uernas*" (ID., *Carmina*, 69: *In lecto regis*).

[4] Cf. F. VOLLMER, *Neues Archiv*, XXVI (1900), pp. 408 *sq*.

sens médiéval, un retour à un état de choses antérieur et préférable au présent, est en effet un motif insistant des premières années du règne de Recceswinth, après la mort de son père (30 septembre 653) mais aussi dès leur règne conjoint, Chindaswinth l'ayant associé au trône en 649. Or c'est précisément le passé le plus récent qu'elle vise, c'est-à-dire la politique de celui-ci. Le poème *In lecto regis*, adressé à Recceswinth et suggérant que son père avait volé et gravement corrompu la monarchie, peut ainsi être lu comme une sorte de manifeste de la réforme. La question du public auquel il s'adresse, tout comme l'épitaphe, reste cependant entière. Si les deux poèmes d'Eugène sont plus que des divertissements intellectuels et ont réellement été gravés sur la tombe et le lit funèbre de Chindaswinth, leur signification en est considérable; nous n'avons malheureusement aucun moyen de le savoir.

Recceswinth n'innove pas tout à fait, pourtant. L'apogée réformateur du royaume de Tolède englobe en réalité, nous allons le voir, le règne de Chindaswinth (642-653) et les premières années du sien (649-672). Le milieu du VIIe siècle est marqué par un affermissement du pouvoir royal dont l'une des manifestations les plus éclatantes est la publication par Recceswinth, en 654, du code appelé *Liber Iudiciorum* (Livre des Jugements[5]), qui reprend de très nombreuses lois promulguées par Chindaswinth lui-même. Le principal volet de cette réforme de la royauté[6] concerne la justice. Mais elle semble comporter un paradoxe: comment, si Recceswinth cherchait à corriger les pratiques corrompues de son père, celui-ci peut-il être crédité d'une bonne partie des lois réformant la justice royale? À qui cette réforme judiciaire "des années Recceswinth" est-elle réellement due, et quel était son objectif? Faut-il prendre au sérieux la noirceur de Chindaswinth et la nécessité devant laquelle son fils se serait trouvé, une fois parvenu au pouvoir, d'amender le fonctionnement des institutions?

[5] Il s'agit apparemment du titre original. Les nombreuses copies successives de ce livre ont également porté le nom très biblique de *Liber Iudicum* (Livre des Juges) et, à partir du IXe siècle, dans une ambiance carolingienne de retour à la personnalité des lois, celui de *Lex Visigothorum*. Cf. Yolanda GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1996. Conformément à la tradition, les références aux lois du *Liber* seront cependant ici abrégées en *LV* (éd. de K. ZEUMER, *Liber Iudiciorum siue Lex Visigothorum*, *MGH Leges*, I, 1, pp. 33-456).

[6] Pour les autres aspects de la réforme, qui tendent tous vers une centralisation du pouvoir politique, voir Céline MARTIN, *La géographie du pouvoir en Espagne visigothique*, Lille, Septentrion, 2003, pp. 175 *sq*.

Le contenu et l'origine des réformes judiciaires des années 640-650

Pour connaître le contenu des réformes qui ont affecté la justice royale sous Chindaswinth et Recceswinth, notre principale source est le code publié en 654 par ce dernier, le *Liber Iudiciorum*. Il ne s'agit plus, comme aux V-VIe siècles, d'une loi personnelle; les historiens du droit considèrent aujourd'hui que dès le *Codex Reuisus* de Léovigild (568-586) au plus tard la législation visigothique était devenue territoriale, sans que le droit romain cessât pour autant d'être applicable aux sujets du royaume goth[7]. Le *Liber*, dans sa version recceswinthienne de 654, comprend une majorité (environ trois cinquièmes[8]) de lois qualifiées d'*antiquae*, c'est-à-dire des lois remontant soit au code d'Euric, soit à Léovigild. Il est complété par quelques novelles de Reccarède et de Sisebut, et surtout par des lois nouvelles de Recceswinth et de son père Chindaswinth. Ce sont elles qui mettent en place une réforme du fonctionnement de la justice, à la fois des institutions et de la procédure.

Le législateur détaille d'abord les bases sur lesquelles la justice devra être rendue. Le *Liber* sera à l'avenir l'unique référence légale admise par les juges civils[9], c'est-à-dire que les plaideurs ne pourront leur présenter aucun autre livre de lois pour fonder leurs prétentions[10], sous peine d'une amende de 30 livres d'or; l'amende pourra s'appliquer au juge lui-même s'il néglige de faire détruire le livre prohibé. Corrélativement, les lois romaines, qualifiées "d'étrangères" (*alienae*), ne pourront plus être invoquées dans les procès, même si elles restent nécessaires à l'apprentissage du droit[11]. Le fondement exclusif des procédures judiciaires sur le *Liber* est enfin renforcé par l'interdiction faite

[7] Javier ALVARADO PLANAS, *El problema del germanismo en el derecho español. Siglos V-XI*, Madrid, Marcial Pons, 1997. Imaginer que les systèmes juridiques étaient alors exclusifs les uns des autres serait une erreur. Tant dans la sphère civile que canonique ou monastique (les monastères suivaient des "livres de règles" et non une règle en particulier) les normes, même contradictoires, s'accumulaient sans se déroger. Le juge ou l'abbé puisait dans cette réserve de normes applicables en fonction des circonstances. Cf., à ce propos, GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 23.

[8] Carlos PETIT, "'Iustitia' y 'Iudicium' en el reino de Toledo. Un estudio de teología jurídica visigoda", *La Giustizia nell'alto medioevo (s. V-VIII). Sett. Spol.* 42 (1995), pp. 843-932.

[9] *LV*, II, 1, 11: "*Ne excepto talem librum qualis hic, qui nuper est editus, alterum quisque presumat habere*".

[10] La procédure accusatoire réserve aux parties de citer devant le juge (*recitatio*) la loi qu'elles veulent faire appliquer pour obtenir gain de cause, en présentant (*offerre*) le livre correspondant.

[11] *LV*, II, 1, 10: "*De remotis alienarum gentium legibus: Alienae gentis legibus ad exercitiam utilitatis imbui et permittimus et optamus, ad negotiorum uero discussionem et resultamus et proibemus* [...]".

au juge de créer du droit: en cas de vide juridique, l'affaire doit être renvoyée devant le roi, qui la résoudra et mettra à jour le corpus législatif[12]. Cette loi de Recceswinth, qui s'inspire probablement d'une disposition plus ancienne[13], subordonne donc étroitement le juge au souverain: il ne peut prendre aucune initiative propre, se contentant d'appliquer, s'il le considère approprié, la loi que lui présentent les parties pour émettre une sentence. C'est le roi qui a le monopole de la création du droit.

C'est également au roi que Recceswinth réserve la désignation des juges, à l'exception des cas où les adversaires se mettent d'accord pour choisir un arbitre: seuls pourront émettre des sentences judiciaires des personnages qui auront reçu la *potestas iudicandi* du roi ou, éventuellement, du consensus des volontés[14]. Un puissant local ne peut donc, en théorie, s'instaurer juge sans mandat royal ou sans que les deux adversaires ne s'en mettent d'accord. Dans les années qui nous occupent, ces agents judiciaires sont réorganisés selon une hiérarchie plus stricte. Une loi de Recceswinth[15] énumère tous ceux qui sont considérés légalement comme des juges (ce qui les oblige à se soumettre en tant que tels à la loi): *dux*, *comes*, *uicarius*, *pacis adsertor*, *thiufadus*, *millenarius*, *quingentenarius*, *centenarius*, *defensor*, *numerarius*, et en général toute personne nommée par ordre royal ou par accord des parties. Dans cette énumération, qui reprend tous les agents royaux existants, tant civils que militaires et purement fiscaux (les deux derniers), se sont cependant introduites quelques innovations.

Le *thiufadus* était, au VIe siècle, un officier militaire de rang assez élevé correspondant au *millenarius* romain[16]; mais à partir de Chindaswinth il joue un rôle de juge civil subordonné au duc, au comte et à son vicaire[17]. Il est probable que ce mot, auréolé de prestige gothique, ne fait que désigner sous un nouveau nom le juge rural appelé jusque-là simplement *iudex* ou *iudex loci*[18]. La polysémie des titres étant monnaie courante dans l'Antiquité tardive

[12] *LV*, II, 1, 13: "*Ut nulla causa a iudicibus audiatur que in legibus non continetur*".

[13] *Liber Iudiciorum siue Lex Visigothorum* (éd. ZEUMER), p. 60, n. 1.

[14] *LV*, II, 1, 15: "*Quod nulli liceat dirimere causas nisi quibus aut princeps, aut consensio uoluntatis, potestatem dederit iudicandi*".

[15] *LV*, II, 1, 27: "*Quod omnis qui potestatem accipit iudicandi iudicis nomine censeatur ex lege*".

[16] *LV*, IX, 2, 1-6 (lois *antiquae* qui présentent le personnage dans un contexte militaire). Cf. Luis A. GARCÍA MORENO, "Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44 (1974), 5-155.

[17] *LV*, II, 1, 24: "*Si cuiuscumque honoris aut ordinis iudex dicatur haberi suspectus*".

[18] MARTIN, *op. cit.*, pp. 152 *sq.*

(pensons par exemple au *comes*), il n'y a pas lieu d'imaginer que c'est le *thiufadus* militaire qui a acquis des compétences civiles, et donc d'en inférer une militarisation de l'administration[19], d'autant plus que le *thiufadus* civil occupe un rang bien subalterne si on le compare à son homonyme militaire.

En tête de l'énumération citée ci-dessus, le *dux* présente un parallèle certain avec le *thiufadus*. Depuis l'époque romaine, le *dux* est un général commandant une armée, puis, parfois, un responsable militaire de la sécurité d'une province. À partir des lois de Chindaswinth[20], il désigne cependant le juge civil le plus élevé après le roi, chargé, à côté de l'évêque (c'est également une nouveauté), de réprimer les abus des autres juges. Le mot ne cesse pas, par la suite, de désigner des généraux d'armée; mais il s'applique aussi, dès lors, à certains agents territoriaux de la royauté[21]. J'ai émis ailleurs l'hypothèse que le titre de *dux* applicable, à partir de Chindaswinth, à certains juges civils, ne correspondait pas à une fonction spécifique mais conférait simplement une distinction à un comte[22]. Il semble en effet que ce soient des comtes qui reçoivent ce titre, souvent associé à l'envoi dans une capitale provinciale, ce qui, de fait, confère au personnage une juridiction sur toute la province.

Les réformes judiciaires reflétées dans le *Liber Iudiciorum* conduisent finalement à introduire une hiérarchie plus stricte parmi les juges territoriaux. Avec Chindaswinth, les juges *inf*érieurs deviennent responsables devant le comte[23], et, au-delà, devant le *dux*[24]; non pas, comme c'était sans doute le cas auparavant, directement devant le roi[25]. Une autre nouveauté est le rôle judiciaire attribué à l'évêque, qui doit lutter contre la corruption des juges civils[26], mais peut également, à partir de Recceswinth, trancher les affaires où un *pauper* est impliqué, le comte devant ensuite faire exécuter la sentence[27]. La lutte contre la vénalité des juges et les sentences injustes est par ailleurs un volet fondamental des réformes: dans le livre II du *Liber*, consacré aux

[19] C'est la thèse de García Moreno, "Estudios", qui met en rapport cette "totale militarisation de l'administration" avec la "préféodalisation" du royaume de Tolède.

[20] Notamment *LV*, II, 1, 18; II, 1, 24; VI, 4, 3.

[21] Une ambiguïté reconnue par García Moreno ("Estudios", p. 116).

[22] MARTIN, *op. cit.*, pp. 167 *sq.*

[23] *LV*, II, 1, 31.

[24] Voir note 20.

[25] La hiérarchie impériale, modèle de l'administration des *regna* occidentaux, était coutumière de tels "court-circuits". Cf. A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, Blackwell, 1964, pp. 376 *sq.*

[26] *LV*, II, 1, 24 et VI, 4, 3 de Chindaswinth.

[27] *LV*, II, 1, 30: "*De data episcopis potestatem distringendi iudices nequiter iudicantes*".

questions de procédure, une dizaine de lois répriment ces éventualités[28]. Six sont dues à Chindaswinth, contre quatre à son fils.

D'autres lois conduisent à donner plus de pouvoir au juge, en lui permettant, dans certains cas, de prendre l'initiative d'un procès: en l'absence de *vindex* apparenté à la victime, le juge peut se charger d'accuser un homme d'homicide[29]. Afin d'assurer la paix publique, Chindaswinth introduit ainsi une importante brèche dans le système presque purement accusatoire hérité de Rome[30]. Enfin d'autres lois délimitent les fonctions judiciaires du roi lui-même, c'est-à-dire les conditions de recours à son tribunal[31], les conditions de la clémence royale[32] et l'obligation de protection des *pauperes*[33].

Ainsi brièvement résumées, les réformes judiciaires du milieu du VII[e] siècle semblent être dues en grande partie à Chindaswinth et non à son fils. Chindaswinth peut être crédité non seulement de l'initiative d'entamer des réformes, mais aussi de l'édiction de plus de la moitié des lois correspondantes recueillies au *Liber*. Recceswinth, lui, a complété l'entreprise: il concède par exemple à tous les juges, y compris au *thiufadus*, juge inférieur créé par son père, la compétence en matière criminelle[34], avec cette limite que le *thiufadus* ne pourra que juger, et non assumer l'accusation d'un criminel comme le prévoyait une loi de Chindaswinth[35]. Les historiens considèrent habituellement que l'opération de codification elle-même est également imputable à Recceswinth, le *Liber Iudiciorum* ayant été promulgué après la mort de son père, en 654. Pourtant une hypothèse alternative et déjà ancienne attribue à

[28] *LV*, II, 1, 18, 20-22, 24, 26, 28-32.

[29] *LV*, VI, 5, 14: "*Ut homicidam cunctis liceat accusare*".

[30] Ce n'est pas la seule manière par où le droit se "pénalise" dans le royaume visigothique, où beaucoup de lois prévoient, outre la compensation monétaire caractéristique du droit civil, des sanctions répressives comme des coups de fouet ou des amendes. Une évolution parallèle, quoique plus discrète, est observable en Gaule mérovingienne et dans les royaumes anglo-saxons à la fin du VII[e] siècle. Cf. Olivier GUILLOT, "La justice dans le royaume franc à l'époque mérovingienne", *La Giustizia nell'alto medioevo (s. V-VIII). Sett. Spol.*, 42 (1995), pp. 653-736; Patrick WORMALD, "*Inter cetera bona...* genti suae: law-making and peace-keeping in the earliest english kingdoms", *Ibid.*, pp. 963-993.

[31] *LV* VI, 1, 6: "*Qualiter ad regem accusatio deferatur*", de Chindaswinth.

[32] *LV* VI, 1, 7 et XII, 1, 1, de Chindaswinth.

[33] *LV* II, 2, 2 et II, 2, 9, de Chindaswinth.

[34] *LV*, II, 1, 17: "*Ut iudices tam criminales quam communes terminent causas*".

[35] *LV*, II, 1, 16: "*Quales causas debeant audire thiuphadi, et qualibus personis causas audiendas iniungant*". Sur la loi de Chindaswinth, cf. note 29.

Chindaswinth le premier code de lois rédigé depuis Léovigild[36], et elle a emporté l'adhésion de la spécialiste actuelle du *Liber*, Yolanda García López[37]. Il semble bien que les juristes de Recceswinth aient travaillé sur la base d'un premier code, compilé sous le règne du vieux souverain, pour élaborer le *Liber Iudiciorum*. L'épistolaire de Braulio de Saragosse témoigne, vers 651, de l'envoi par Recceswinth d'un important manuscrit *ad emendandum*[38]: péniblement, Braulio y réalisa les corrections demandées et le divisa en *tituli*; en le renvoyant à Recceswinth, il signalait que les copistes royaux pourraient toujours se référer, en cas de doute sur sa version, aux chapitres dont elle était issue (*ad eras de quibus edita sunt*). Cette version d'origine sur laquelle Braulio de Saragosse a travaillé au cours des derniers mois de sa vie correspond sans doute au code de Chindaswinth, que Recceswinth prétendait refondre avec son aide[39]: le processus est lancé deux ans avant la mort du roi, qui en est pourtant apparemment tenu à l'écart. Outre les corrections ponctuelles et la réorganisation du code, Braulio a pu intervenir dans la rédaction du préambule formé par le livre I, entièrement daté de Recceswinth. Celui-ci se compose de deux parties purement théoriques portant, l'une sur le législateur, l'autre sur la loi.

L'élaboration d'un code achevé, doté d'un préambule programmatique sur lequel nous allons revenir, divisé en douze livres (à l'image du Code Justinien[40]?) et se présentant comme un système juridique ordonné et autonome excluant d'autres sources de droit est donc l'œuvre de Recceswinth, alors que l'entreprise même de codification et la rénovation du corpus législatif revient à son père. Ce sont ainsi les juristes de Chindaswinth qui ont accompli le travail de fond permettant les réformes; au prix d'un réordonnancement de la matière, Recceswinth en revendiqua ensuite l'*auctoritas* en promulguant en son nom le *Liber Iudiciorum*.

L'édit de promulgation est généralement identifié à la loi II, 1, 5 de Recceswinth, *De tempore quo debeant leges emendatae ualere*, absente dans les versions postérieures du Liber. Or cette loi comporte une particularité tout à fait insolite en droit romain. Loin de se contenter de valider les lois reprises

[36] P. D. KING, "King Chindaswind and the First Territorial Law-code of the Visigothic Kingdom", dans E. JAMES (éd.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 131-157.

[37] GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 10.

[38] BRAULIO CAESARAUGUSTANUS, *Epistolae*, 38-41 (éd. L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de San Braulio*, Séville, Ed. católica española, 1975).

[39] KING, *loc. cit.*

[40] Karl F. STROHEKER, "Das Spanische Westgotenreich und Byzanz", dans ID., *Germanentum und Spätantike*, Zurich-Stuttgart, Antemis Verlag, 1965, pp. 207-245.

au code, y compris celles édictées par Chindaswinth, elle confère au contenu du *Liber* une valeur rétroactive de dix ans[41]:

> *...leges in hoc libro conscriptas ab anno secundo diue memorie domni et genitoris mei Chindasuindi regis in cunctis personis ac gentibus nostre amplitudinis imperio subiugatis omni robore ualere decernimus [...]*[42].

La "deuxième année du règne de Chindaswinth", 643, est précisément celle de l'édiction d'une loi définissant et punissant de mort (éventuellement, en cas de clémence, d'énucléation) le crime politique[43]. D'après le pseudo-Frédégaire et la *Chronique de 754*, c'est le point de départ d'une terrible répression contre les *Gothi*, c'est-à-dire l'aristocratie[44], ou, plus exactement, contre certains groupes aristocratiques, Chindaswinth s'étant appuyé, pour renverser le très jeune Tulga en 642, sur une partie des *senatores Gothorum.* Il est à noter que sa loi de 643 était elle-même rétroactive, car elle s'appliquait aux actes commis à partir du règne de Chintila (636-639), le père de Tulga. Chindaswinth visait donc à la fois les adversaires de son propre soulèvement et les factions opposées à Chintila, ce qui induit à penser que lui et Chintila appartenaient à un même groupe, peut-être à la même famille[45]. Cela n'est pas nécessairement contradictoire avec la déposition de Tulga, trop faible de toutes façons pour affronter les factions adverses. Quoi qu'il en soit, en promulguant son code, Recceswinth construit un nouvel ordonnancement juridique qui entre en vigueur, rétrospectivement, l'année suivant le coup d'État de son père. Au passage, il ôte toute validité aux "jugements et aux écritures établies

[41] Le caractère rétroactif du *Liber* produit par *LV* II, 1, 5 avait déjà été diagnostiqué par KING, *op. cit.*, p. 36, sans rencontrer d'échos à l'époque; mais c'est Y. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 23, n. 48, qui a souligné l'importance de la date où prend effet cette rétroactivité.

[42] *LV*, II, 1, 5.

[43] *LV*, II, 1, 8: "*De his qui contra principem uel gentem aut patriam refugi siue insolentes existunt*".

[44] PS. FREDEGARIUS, *Fredegarii Chronicorum Liber Quartus cum Continuationibus*, 82 (éd. J. M. WALLACE-HADRILL, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, Londres, Thomas Nelson and Sons, 1960); *Chronicon a. 754*, II, 22 (éd. J. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica mozárabe de 754*, Saragosse, Anubar, 1980).

[45] Il serait imprudent de beaucoup s'avancer sur ce terrain, mais les noms mêmes de Chintila (thème CHIND + diminutif) et de Chindaswinth (thème CHIND + thème SUINTH) suggèrent un lien de parenté. Les règles de la transmission anthroponymique par variation des éléments semblent toujours s'appliquer en Hispanie au début du VIIe siècle, puisque, entre autres exemples, Recceswinth a visiblement hérité de son père le radical SUINTH.

sur la base de lois édictées non par l'équité, mais par l'arbitraire'"[46]; il annule également les sentences injustes édictées par les juges par crainte des rois ou sur leur ordre, en les protégeant de tout châtiment du moment qu'ils ont été contraints[47]. Dans aucune de ces lois Chindaswinth n'est nommé comme responsable des injustices, mais la date de 643 formulée par *LV* II, 1, 5 laisse peu d'ambiguïté; les juges, en revanche, en sont eximés, ce qui permet de ne pas s'aliéner une partie de l'aristocratie. Il y a fort à parier que, à côté de la loi II, 1, 8 contre les traîtres que nous venons de citer, d'autres lois de Chindaswinth non reprises au *Liber Iudiciorum*, et donc perdues, avaient fondé la répression du début de son règne. Défaire la sentence de mort ou l'énucléation prévues par II, 1, 8 n'est pas à la portée de tout le monde; Recceswinth, ici, ne remet en cause que des sanctions réversibles et laissant des traces écrites (*placitum*, *scriptura*) telles que l'exil ou la confiscation.

L'intervention de Recceswinth dans le processus de réformes lancé par son père est finalement de deux ordres. En le retouchant plus ou moins profondément, il s'en est attribué le prestige; en fondant un ordre juridique nouveau ne reposant que sur son code de lois, il a annulé les conséquences de la très dure répression lancée par Chindaswinth en 643. Tout cela n'était possible qu'avec l'appui d'un arsenal idéologique parfaitement affûté.

Les fondements théoriques des réformes

Les principes qui guident les réformes de Recceswinth sont exposés d'une part dans le livre I de son code, d'autre part dans les actes du VIIIe concile de Tolède qui, en décembre 653, a suivi de près la mort de Chindaswinth.

À proprement parler, les "lois" du livre I du *Liber Iudiciorum* ne sont que des sentences au sens philosophique, ce qui motive sans doute la boutade de Carlos Petit prétendant ne voir dans le corpus légal visigothique qu'un "moment de plus de la production patristique latine de l'Antiquité tardive'"[48]. L'ensemble du préambule, artificiellement divisé en deux titres et quinze lois, peut en effet se lire de manière suivie: l'emploi entre les lois d'adverbes de liaison (*tunc primo*, *tunc deinde*, *autem*) montre qu'elles conformaient originellement un seul et même texte. La première, l'une des plus longues,

[46] *LV*, II, 1, 5: "...*ita ut, reiectis illis, quas non equitas iudicantis, sed libitus impresserat potestatis, euacuatisque iudiciis omnibusque scripturis earum ordinatione confectis* [...]".
[47] *LV*, II, 1, 29: "*Ut iniustum iudicium et definitio iniusta regio metu uel iussu a iudicibus ordinata non ualeant*".
[48] PETIT, *loc. cit.*, p. 847.

introduit à la description de l'office de législateur (*artificium condendarum legum*) qui est développée par les huit suivantes. La seconde partie du préambule, consacrée à la loi, est composée de cinq brèves sentences, dont l'intitulé et parfois le contenu sont inspirés d'Isidore de Séville[49]: *Quid obseruabit legislator in legibus suadendis* (I, 2, 1); *Quid sit lex* (I, 2, 2); *Quid agit lex* (I, 2, 3); *Qualis erit lex* (I, 2, 4); *Quare fit lex* (I, 2, 5). Enfin la dernière "loi" du livre, *Quod triumphet de hostibus lex* (I, 2, 6), est aussi la plus longue, puisqu'elle comporte une vingtaine de lignes. Concluant sur l'entreprise de législation, elle invite au combat: "Ainsi, ces choses ayant été accomplies pour la paix domestique, [...] il faut marcher sur l'ennemi avec puissance et confiance"[50]. La victoire sur les ennemis de l'extérieur découlera en effet de la paix intérieure, de la *concordia ciuium*, obtenue grâce à la *iustitia* et à la modération des lois. Le "bon prince", "gouvernant à l'intérieur et conquérant à l'extérieur", obtiendra dans le royaume céleste "la gloire et la couronne", attributs des saints, après s'être dépouillé de leurs équivalents terrestres d'origine impériale, "la pourpre et le diadème". L'édiction de lois justes a donc pour but affiché d'apporter au peuple la sécurité terrestre, par la paix domestique et la victoire extérieure, et au prince la gloire céleste[51].

Le concile de 653, présidé par le métropolitain Eugène de Tolède, disciple de Braulio, s'occupe de problèmes plus précis liés au règne passé de Chindaswinth. Il s'ouvre par un discours du roi (*tomus regius*) dont la fonction est d'indiquer aux évêques certains des thèmes sur lesquels ils auront à se pencher: après une longue profession d'orthodoxie, Recceswinth y pose la question du respect du serment exigé par son père de ne jamais amnistier les criminels politiques, puis celle des juifs du royaume, qui ne nous occupera pas ici. Il présente ainsi Chindaswinth comme le responsable d'une situation qui l'accule à l'*impietas*, en aucun cas comme l'origine de son pouvoir, qu'il dit tenir de Dieu: "Le créateur suprême, au temps du seigneur mon père de

[49] À comparer avec ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae* (éd. W. M. LINDSAY, Oxford, Clarendon Press, 1911): *Quid sit lex* (V, 10); *Quid possit lex* (V, 19); *Quare facta est lex* (V, 20); *Qualis debeat fieri lex* (V, 21).

[50] "*His in domestica pace ita perfectis,* [...] *eundum est in aduersis et obuiandum hostibus potentialiter ac fidenter...*" (*LV*, I, 2, 6).

[51] Cette loi est parfaitement "grégorienne", au sens où elle se base sur deux grands thèmes de la pensée politique de Grégoire le Grand: la sanctification par le pouvoir, c'est-à-dire le passage possible de la royauté terrestre à la royauté céleste, et l'idée de la force qu'un royaume intérieurement pacifié peut déployer contre les ennemis extérieurs. Cf. Marc REYDELLET, *La royauté dans la littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, École de Rome, BEFAR 243, 1981, pp. 467 et 499.

divine mémoire, m'a élevé au trône et m'a fait participer de sa gloire", et plus loin "l'amour divin m'a concédé le gouvernement des fidèles"[52]. *Honor* confié par Dieu[53], le pouvoir royal n'est pas de nature dynastique, même s'il peut se transmettre de père en fils. Dans ce cadre, le *princeps* assume des responsabilités face à l'empereur céleste, aucunement vis-à-vis de son prédécesseur, fût-il son père.

La suite du concile se déroule dans le sens souhaité par Recceswinth: il est relevé du serment de ne jamais faire grâce[54], ce qui lui permet, comme la valeur rétroactive conférée au *Liber*, d'annuler les condamnations politiques ayant eu lieu depuis 643. Les deux décisions rappellent d'ailleurs les "économies" byzantines, procédés consistant à contredire exceptionnellement la règle en vue d'obtenir un bien supérieur. La barrière du temps et celle du *sacramentum* peuvent être levées si elles font obstacle à la *iustitia*[55]. C'est également à l'occasion du concile qu'est décidée une réforme du fisc qui est indirectement liée à la justice royale. On a vu que la loi *LV* II, 1, 5 annulait les jugements et les actes (*scripturae*) établis depuis 643 sur une base inique[56], c'est-à-dire, sans aucun doute, un certain nombre d'extorsions et de jugements pour trahison ayant abouti à des confiscations. Conformément à une tradition d'origine impériale, les biens confisqués pour sédition étaient agrégés, non pas au fisc, mais aux biens propres du souverain (dans l'Empire, la *Res Priuata*[57]), qui les intégrait donc à son patrimoine. Cette règle est modifiée par le canon 10 du concile et par le décret royal en précisant l'application reproduit à la suite des actes: désormais les biens acquis par un roi au cours de son règne, de quelque manière que ce soit, seront considérés comme attachés à son *honor*[58]. Ils ne

[52] "*Summus auctor rerum me diuae memoriae domini et genitoris mei temporibus in regni sedem subuexit atque ipsius gloriae participem fecit* [...]. *Mihi diuina pietas regimen fidelium dedit*" (*Conc. Tol. VIII, tomus* —éd. G. MARTÍNEZ DÍEZ, F. RODRÍGUEZ, *Colección canónica hispana*, Madrid, CSIC, 1992, V, p. 367 et 381—).

[53] P. D. KING, *Law and Society in the Wisigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, p. 25.

[54] *Conc. Tol. VIII*, c. 2.

[55] PETIT, *loc. cit.*, signale un autre cas, sous Wamba, de "choc" entre la *iustitia* et le temps: la loi *LV* IV, 5, 6 amène à contourner la règle de la prescription tricennale.

[56] Voir note 46.

[57] Roland DELMAIRE, "Le déclin des largesses sacrées", dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, Paris, P. Lethielleux, 1989, I, pp. 265-277.

[58] "*Regem etenim iura faciunt, non persona, quia nec constat sui mediocritate, sed sublimitatis honore. Quae ergo honori debent, honori deseruiant, et quae reges accumulant, regno relinquant, ut quia eos gloria regni decorat, ipsi quoque gloriam regni non extenuent, sed exornent*" (*Conc. Tol. VIII, Decretum iudicii uniuersalis editum in nomine principis* —éd. G. MARTÍNEZ DÍEZ, F. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 452—).

pourront donc être transmis à ses héritiers, mais passeront à ses successeurs. Ils sont ainsi intégrés à ce que nous appellerions la "liste civile", les biens du fisc mis à disposition de la couronne et impossibles à patrimonialiser[59]. Comme le régime n'est pas dynastique, un roi ne pourra être tenté de procéder à des confiscations dans le but d'enrichir sa famille. Par ricochet, cette réforme doit ainsi garantir une meilleure justice, en évitant que les jugements royaux ne soient mus par l'appât du gain. Elle est conforme à la déclaration d'intentions contenue dans la dernière loi du préambule: assurer à la fois la sécurité terrestre aux sujets, en leur évitant des confiscations arbitraires, et le salut du roi, en l'obligeant à faire fructifier puis à restituer le dépôt confié par Dieu.

Comme le révèle le préambule du *Liber*, les réformes de Recceswinth s'inscrivent dans une théorie marquée par les idées d'Isidore de Séville sur la royauté, et, au-delà, par celles de Grégoire le Grand. Entre 649 (date de son association au trône) et 651, Recceswinth compte en effet avec l'auxiliaire le mieux indiqué pour comprendre, prolonger et éventuellement adapter la pensée d'Isidore: Braulio, qui a étudié à l'école épiscopale de Séville avant de devenir évêque de Saragosse vers 631, et à qui l'on doit la mise en forme des *Étymologies*.

Isidore, suivant les conceptions pastorales de Grégoire le Grand, associait le roi à l'évêque[60]: "Les rois (*reges*) sont appelés ainsi parce qu'ils gouvernent (*regere*) : de même qu'évêque (*sacerdos*) vient de sacrifier, roi vient de gouverner"[61]. Ce rapprochement, qui semble purement linguistique (il est basé à la fois sur deux étymologies et sur une analogie), est également porteur de sens. Chez Isidore la grammaire est un moyen de parvenir à la vérité, un outil de recherche intellectuelle, et les questions grammaticales renferment souvent des profondeurs inattendues pour un lecteur moderne[62]. Le roi et l'évêque sont tous deux choisis par Dieu pour garder le peuple chrétien, l'un par la *mansuetudo*,

[59] MARTIN, *op. cit.*, p. 250. Dans l'Empire les biens de la couronne (*domus diuina*) et les biens propres du souverain étaient toujours distincts. Cf. Roland DELMAIRE, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien. Les institutions civiles palatines*, Paris, Cerf, 1995, p. 145.

[60] Pour Grégoire la figure du *rector* est incarnée aussi bien par les rois ou les empereurs que par les évêques. Cf. REYDELLET, *op. cit.*, p. 463.

[61] "*Reges a regendo uocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo*" (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, IX, 3, 4).

[62] Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Études Augustiniennes, 1959; plus récemment, ID., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 167 *sq.*

l'autre par la *iustitia* et la *pietas*, la sévérité et son frein, qui sont les deux grandes vertus royales[63]. Le bon roi, veillant au salut de ses sujets, doit être capable de les punir, de les corriger, car "celui qui ne corrige pas ne gouverne pas"[64]. C'est la fonction de la *iustitia*, moins louée chez les rois, remarque-t-il, que la *pietas*, "car la justice, en elle-même, est rigoureuse". Le mot a en effet un double sens spirituel et pratique, désignant à la fois l'équité et la répression des désordres par les tribunaux: la *iustitia* royale limite ainsi le consensus qui peut exister entre le monarque et ses sujets[65]. L'importance nouvelle donnée par Isidore à la *iustitia* du souverain explique les nombreuses occurrences du mot dans les lois du *Liber* postérieures à Chindaswinth, alors qu'il est presque absent dans les *antiquae*, tout comme en droit romain[66].

Le roi juste, avant même de rendre la justice, doit légiférer. En effet les lois vieillissent et demandent parfois à être rénovées: "peu à peu les anciennes lois sont tombées en désuétude, par vétusté ou par incurie, et même si elles ne servent plus, leur connaissance n'en est pas moins nécessaire"[67]. L'idée isidorienne du vieillissement des lois sert de motif au décret de promulgation du *Liber*[68] et fonde le statut que Recceswinth réserve au droit romain: conservé comme matière d'étude, il ne pourra plus être invoqué devant les tribunaux[69]. Le roi juste doit en outre, pour Isidore, se conformer à ses propres édits[70]; l'une des premières lois du *Liber Iudiciorum* affirme également la soumission aux

[63] ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, IX, 3, 19-20. Des quatre vertus, opposables deux à deux, inscrites sur le bouclier d'Auguste, *uirtus*, *clementia*, *iustitia*, *pietas* (REYDELLET, *op. cit.*, p. 413, n. 227), Isidore n'a gardé que les deux dernières, en absorbant le sens de *clementia* dans celui de *pietas*.

[64] "*Non autem regit, qui non corrigit*" (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, IX, 3, 4).

[65] Cf. Janet NELSON, "Kings with Justice, Kings without Justice: An Early Medieval Paradox", *La Giustizia nell'alto medioevo (s. IX-XI). Sett. Spol.*, 44 (1997), pp. 797-826.

[66] PETIT, *loc. cit.*, qui remarque que le terme est encore plus fréquent dans les lois ethniques occidentales à partir du VIIIe siècle (lois des Burgondes, des Bavarois, des Lombards), par contraste avec les corpus légaux antérieurs, où il est extrêmement rare.

[67] "*Paulatim autem antiquae leges uetustate atque incuria exoleuerunt, quarum etsi nullus iam usus est, notitia tamen necessaria uidetur*" (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, V, 1, 6). Cette idée est empruntée au *Code Théodosien* (I, I, 5).

[68] "*Quoniam nouitatem legum uetustas uiciorum exegit et innouare leges ueternosas peccaminum antiquitas impetrabit...*" (*LV* II, 1, 5).

[69] *LV*, II, 1, 10. Cf. note 11 et GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 23.

[70] "*Principes legibus tenere suis, neque in se posse dominare iura quae in subiectis constituunt. Iusta est enim uocis eorum auctoritas, si, quod populis prohibent, sibi licere non patiantur*" (ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, III, 51, 2 —éd. P. CAZIER, *CC Series Latina*, CXI, Turnhout, Brepols, 1998—).

lois du pouvoir royal[71]. Ainsi, plusieurs dispositions du code de Recceswinth conduisent à intégrer dans le droit positif des développements de théorie politique provenant de Grégoire le Grand et d'Isidore de Séville.

À l'intérieur de ce contexte général, un aspect particulier de la pensée d'Isidore est tout spécialement exploité après la mort de Chindaswinth: l'opposition entre le roi et le tyran. On sait en effet que les *Étymologies* témoignent d'un changement de sens récent (et parfois attribué à Isidore lui-même) du mot tyran, qui désignait, dans l'Antiquité classique, un souverain parvenu au pouvoir de manière irrégulière; selon Isidore, il n'y aurait eu autrefois aucune diférence entre *rex* et *tyrannus*, le second étant l'équivalent grec du premier, latin, ou bien servant à désigner les rois "forts"[72]. En revanche, "plus tard vint la coutume que soient appelés tyrans les rois méchants [*pessimos*] et abusifs [*improbos*], qui exerçaient sur le peuple une domination démesurée [*luxuriosa*] et une autorité trop cruelle"[73]. Pour Isidore, le nom donné au souverain fait référence, non plus à la manière dont il a obtenu le pouvoir suprême, mais dont il l'exerce[74]. Le tyran, c'est-à-dire le mauvais roi, est un roi injuste, excessif, dépourvu de freins, par opposition au bon roi, dont on a vu qu'il sait limiter par la *pietas* l'exercice de la *iustitia*. Dans les *Sentences*, Isidore montre que la méchanceté du tyran affecte immédiatement ses sujets: elle a pour corollaire l'indignité des juges, qui diffèrent les procès et pervertissent les jugements, car "ils ne considèrent pas les litiges, mais les dons"[75]. Le péché du roi entraîne ainsi, par l'intermédiaire de ses juges, la souffrance des sujets les plus faibles, les *pauperes*, qui ne sont pas en mesure de les corrompre suffisamment pour obtenir leur droit. Seule une réforme de la justice permettra donc de transformer la tyrannie en royauté légitime: c'est le fondement du programme de Recceswinth.

Isidore affectionne particulièrement le couple d'opposés *rex–tyrannus*; il y a également recours dans un passage des *Étymologies* consacré à la *differentia*, procédé grammatical qui permet, comme l'étymologie, de connaître le sens des mots: "Quand on demande ce qui sépare le roi du tyran, en utilisant la *differentia*, on peut définir l'un et l'autre : le roi est modeste et tempérant,

[71] *LV* II, 1, 2: "*Quod tam regia potestas quam populorum uniuersitas legum reuerentiae sit subiecta*", de Recceswinth.

[72] "*Fortes enim reges tyranni uocabantur...*" (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, IX, 3, 19).

[73] *Ibid.*, IX, 3, 20.

[74] Sur la diffusion très progressive de ce changement de sens dans les sources du haut Moyen Âge, voir José ORLANDIS, "En torno a la noción visigoda de tiranía", dans *Estudios visigóticos*, III, Rome–Madrid, CSIC, 1962, pp. 13-42.

[75] ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, III, 52.

le tyran est cruel"[76]. Ce procédé de la *differentia* illustré par un exemple de théorie politique trouvera une application nouvelle à partir des derniers mois de 653: Recceswinth et ses conseillers l'utilisent en effet pour diffuser une certaine image du souverain et de son père défunt. Toute la construction idéologique de la "réforme" recceswinthienne repose sur l'opposition entre un passé repoussant et un présent lumineux, à l'image du lit royal décrit par Eugène de Tolède. Recceswinth a non seulement pris soin de couper tout lien entre son père et lui-même, en affirmant tenir son pouvoir de Dieu, en refusant que les biens obtenus par les confiscations de Chindaswinth soient transmis à ses héritiers, et en annulant, par des mesures rétroactives, une partie de son legs judiciaire; il s'efforce également de le présenter sous l'image d'un tyran dont la dureté rehausse, par contraste, sa propre conformité à l'image isidorienne du bon roi.

Si l'on excepte les poèmes d'Eugène de Tolède, la condamnation des actions de Chindaswinth n'est en général pas formulée directement dans les textes réformateurs, mais elle n'en est pas moins parfaitement décelable. Ainsi la loi *De la condamnation de la cupidité des princes*[77], promulguée en décembre 653, dénonce que, "par le passé, l'avidité déréglée des princes s'est répandue en spoliations de leurs sujets", en extorquant des donations par pression ou par fraude. Chindaswinth n'est peut-être pas le premier à avoir commis de tels abus, mais la loi précédente du *Liber*, *LV* II, 1, 5[78], suggère, en annulant leur effet, que les extorsions et les sentences judiciaires injustes ont été nombreuses depuis 643; et si quelqu'un, toujours selon II, 1, 5, a légiféré de manière arbitraire entre 643 et 653, ce ne peut être que Chindaswinth. Le canon 10 du concile où a été promulguée la loi sur la cupidité des princes, et qui en constitue en quelque sorte une première version, est également révélateur de ce point de vue. Il énonce une série de conditions devant dorénavant s'appliquer à l'élection du monarque; sous la forme d'une succession de verbes au futur, elles évoquent une paraphrase du serment de l'intronisation royale, mais elles peuvent également être lues, en négatif, comme un portrait du tyran Chindaswinth, symbole du passé avec lequel l'assemblée se propose de rompre:

[76] "*...cum quaeritur quid inter regem intersit et tyrannum, adiecta differentia quid uterque sit, definitur ut rex modestus et temperans, tyrannus uero crudelis. Inter haec enim duo differentia cum posita fuerit, quid sit utrumque cognoscitur*" (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, I, 31, 1).

[77] "*De principum cupiditate damnata, eorumque initiis ordinandis, et qualiter conficiendae sunt scripturae in nomine principum factae*" (*LV* II, 1, 6).

[78] Cf. note 46.

[Les rois à venir] seront des défenseurs de la foi catholique, et ils la défendront de la perfidie menaçante des juifs et de l'injure de tous les hérétiques;

ils seront modestes en actes, en jugements et en mode de vie;

ils seront sobres plutôt que larges dans leur approvisionnement[79]*, de sorte qu'ils n'extorqueront pas ni ne tenteront d'extorquer des pactes de leurs sujets, par la force ou par la rédaction d'écrits* [scripturae]*; ils rechercheront, dans les présents qu'ils obtiendront, non pas leur propre intérêt, mais celui de la patrie et du peuple [...]*[80].

Reprenant l'idée isidorienne de modération, le concile cherche ainsi à normaliser l'exercice du pouvoir royal, et à éviter pour l'avenir ce qu'il nomme des "actes nuisibles qu'une investigation scrupuleuse révèle contraire à la *pietas*"[81], actes imputés, concrètement, au prédécesseur de Recceswinth.

La réforme de la justice et la lutte pour le pouvoir

Les réformes de la justice menées en son nom par Recceswinth visent à conférer aux futurs souverains un statut de "bon roi", ce qui est une manière de se poser lui-même en roi juste et de situer ostensiblement son père et prédécesseur dans le camp des tyrans. Il ne l'a pourtant pas renversé, et tous les deux ont même partagé le trône pendant quatre ans, entre 649 et 653. Quelles peuvent donc être les raisons du mauvais traitement réservé à Chindaswinth par son propre fils?

Pour répondre à cette question, il faut revenir sur les circonstances de l'ascension au trône de Recceswinth. En effet il ne s'agit pas d'une association "classique" permettant la transmission paisible du pouvoir, telle que les empereurs l'ont pratiquée depuis les débuts du Principat[82]. Chindaswinth ne s'est adjoint Recceswinth que sous la pression d'un groupe aristocratique dont trois représentants lui adressèrent, en 648 ou dans les premiers jours de 649, une pétition en ce sens: il s'agissait de l'évêque Braulio de Saragosse, de son collègue Eutrope, au siège non précisé, et du dignitaire laïc Celsus[83], peut-être comte de Saragosse. Ils motivaient leur demande par les périls auxquels ils

[79] Il s'agit des *prouisiones* prises sur le pays pour l'entretien de l'administration et de l'armée.

[80] *Conc. Tol. VIII*, c. 10.

[81] "*molestis actibus, quos sagax indagatio pietati obviare detexit*" (*Ibid.*).

[82] Ernst KORNEMANN, *Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum*, Leipzig–Berlin, Teubner, 1930.

[83] BRAULIO CAESARAUGUSTANUS, *Epistolae*, 37.

étaient exposés (une allusion probable aux Vascons, actifs dans la vallée de l'Èbre) et par le grand âge du roi. Recceswinth, au contraire, était en âge de "souffrir l'effort des guerres" et serait mieux apte, selon eux, à les protéger, ainsi que son père et la vie de ses fidèles[84]. Cette dernière précision n'est pas sans comporter une certaine nuance de menace: Chindaswinth, lui, n'est plus en mesure de protéger ses propres fidèles contre des forces hostiles, d'où qu'elles viennent, y compris de l'aristocratie gothique, et pourquoi pas de l'entourage même des auteurs de la missive[85].

Malgré le ton très respectueux adopté par Braulio dans ses lettres au roi Chindaswinth, leurs relations ont visiblement toujours été tendues[86]. L'évêque de Saragosse, présent aux IVe (633), V^e^ (636) et VIe (638) conciles de Tolède, est remarquablement absent au VIIe de 646[87], le seul convoqué par Chindaswinth durant son règne, et dont le premier canon complète les mesures de sanction prises à l'égard des séditieux, tant clercs que laïcs[88]. Avec lui manque d'ailleurs un nombre inhabituel de prélats, en particulier ceux de Tarraconaise et de Narbonnaise. Braulio appartient à une grande famille implantée dans la moyenne vallée de l'Èbre[89], mais, plus largement, son influence s'étend sur toute la Tarraconaise, comme le montre sa tentative d'influencer l'élection du métropolitain et ses liens avec l'évêque Nonnitus de Gérone[90]. Il est probablement l'un des personnages-clés de la nébuleuse aristocratique opposée à Chindaswinth, même si son statut d'évêque et sa conduite prudente lui ont permis d'échapper à la répression déclenchée en 643. Autour de lui certains

[84] "*...ut cuius etatis est et belligerare et bellorum sudorem suffere, ausiliante superna gratia, et noster possit esse dominus et defensor et serenitatis uestre refectio, quatenus et inimicorum insidie adque strepitus conquiescant et fidelium uestrorum uita absque pauore secura permanead*" (*Ibid.*).

[85] J'ai développé ce raisonnement dans Céline MARTIN, "Des fins de règne incertaines : répression et amnistie des groupes aristocratiques (Chindaswinth, c. 650, et Égica, c. 690-700)", dans F. BOUGARD, L. FELLER et R. LE JAN (dir.), *Les élites au haut Moyen Age. Crises et renouvellements. Actes du colloque de Rome, 6, 7 et 8 mai 2004*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 207-223.

[86] BRAULIO CAESARAUGUSTANUS, *Epistolae*, 31-33.

[87] Antonio GARCÍA Y GARCÍA, "El juramento de fidelidad en los concilios visigóticos", dans *De juramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, Madrid, CSIC, 1979, pp. 448-490.

[88] *Conc. Tol. VI*, c. 1: "*De refugis atque perfidis clericis sive laicis*".

[89] Son père Grégoire était sans doute évêque d'*Uxama* (près des sources du Duero), son frère Jean l'avait précédé sur le siège épiscopal de Saragosse, et un autre de ses frères, Fronimien, dirigeait le monastère fondé par saint Émilien dans les monts Ibériques (chaîne qui sépare l'Èbre de la haute vallée du Duero).

[90] Cf. BRAULIO CAESARAUGUSTANUS, *Epistolae*, 5 et 18.

grands partagent visiblement son animosité. Les poèmes d'Eugène de Tolède, un temps protégé de Braulio et resté son ami après son départ de Saragosse, ne laissent aucun doute sur ses sentiments. Tajon de Saragosse, qui succéda à Braulio en 651, était également lié à Eugène, et apparaît, lors de la sédition de 653, comme un ferme soutien de Recceswinth[91]. Tous ces personnages sont des évêques, mais il ne faut surtout pas en déduire que le conflit opposait Chindaswinth à "l'Église" ou à un éventuel "parti épiscopal", qui ne semble jamais avoir existé dans le royaume de Tolède.

Le religieux Fructueux, dit Fructueux de Braga, qui ne deviendra évêque qu'en 656, possède un statut particulier au sein de ce groupe: sa famille était probablement alliée à celle, d'origine narbonnaise, du roi Sisenand (631-636)[92]; lui-même semble être de souche royale[93]. Après une *peregrinatio* de plusieurs années à travers la Péninsule, peut-être suivie d'une tentative avortée de la poursuivre au-delà des mers[94], Fructueux entre en contact pour la première fois avec Braulio[95] vers 650 ou 651, alors que Recceswinth a déjà été associé au royaume. Il n'a donc pas pris part aux pressions, mais il se trouve, sans équivoque, du côté des victimes de 643. Dès la mort de Chindaswinth, il présente en effet à Recceswinth une requête pour l'amnistie des condamnés[96], sans égard au serment *impietatis causa* exigé par son père, que le concile va finalement lever. Le ton de cette lettre indique qu'auteur et destinataire partagent les mêmes sentiments envers le roi défunt, mais ne sont pas pour autant de solides alliés[97], et cette ambivalence fournit peut-être la clef des liens qui unissaient

[91] Un certain Froia, inconnu par ailleurs, assiège alors Saragosse avec l'aide de contingents vascons. Tajon résiste jusqu'à l'intervention de Recceswinth. Ces événements sont de peu antérieurs au VIII[e] concile de Tolède, qui y fait allusion, et précèdent peut-être même la mort de Chindaswinth. TAIO CAESARAUGUSTANUS, *Epistolae* (éd. J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina* 80, col. 723-728).

[92] L'unique sœur de Fructueux a épousé Visinandus, nommé par le saint dans un poème célébrant la lignée de Sisenand (*Versiculi editi a beatissimo Fructuoso*, I —éd. M. C. DÍAZ y DÍAZ, *La vida de san Fructuoso de Braga*, Braga, Diário do Minho, 1974—): la tentation est grande de faire de Visinandus le fils de celui-ci.

[93] "*Hic* [Fructuosus] *uero ex clarissima regali progenie exortus, sublimissimi culminis atque ducis exercitus Spaniae proles...*" (*Vita sancti Fructuosi*, II, 1-2, éd. M. C. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*). Cf. MARTIN, *La géographie...*, pp. 178-179, bien que j'y identifie trop rapidement la lignée de Fructueux et celle de Sisenand (qui sont en fait alliées).

[94] *Vita sancti Fructuosi*, XVII.

[95] BRAULIO CAESARAUGUSTANUS, *Epistolae*, 43.

[96] FRUCTUOSUS BRACARENSIS, *Epistula ad Recesuinthum regem* (éd. A. C. VEGA, *Ciudad de Dios*, 153 (1941), 335-344).

[97] On peut souligner l'allusion aux crimes de Chindaswinth, supérieurs aux simples "délits" de son fils ("*Nullius profanationis suggestio concludat serenitatis uestrae praecordia*

Recceswinth aux cercles qui l'ont porté sur le trône. Ceux-ci, profitant de la relative faiblesse de Chindaswinth, cherchaient en effet à reconquérir les *honores* et les terres perdus dans les années 640. Pour cela la marge de manœuvre était étroite, car Chindaswinth n'était pas isolé: en témoigne l'allusion de Fructueux, dans sa lettre à Recceswinth, à des personnes l'engageant à rejeter la clémence[98] et un canon du VIIIe concile de Tolède imposant le silence, sous peine d'excommunication, aux évêques qui contesteraient les décisions prises par l'assemblée[99]. De toute apparence, certains prélats n'étaient pas prêts à accepter facilement les arrêts du concile de 653[100]; il est logique de penser que le point d'achoppement était celui de l'amnistie des condamnés politiques.

Dans de telles conditions, le choix d'un fils de Chindaswinth pour défaire l'œuvre de son père paraît habile, car plus facilement acceptable par les partisans de celui-ci. Quant à Recceswinth, son alliance avec le parti de Braulio ne s'explique pas seulement par un appétit de pouvoir immédiat. Chindaswinth est fort âgé, il a sans nul doute été marié plusieurs fois, et il a plusieurs héritiers. On oublie souvent que la succession de Recceswinth à son père n'avait rien de nécessaire, non seulement parce que la transmission de la royauté n'était pas héréditaire dans le royaume de Tolède, mais aussi parce que, même si elle l'avait été, il y avait plusieurs candidats au trône. Suivant l'une des deux versions de la *Chronique d'Alphonse III*, Chindaswinth avait au moins un autre fils, sans doute beaucoup plus jeune: Theudefredus, le père du futur roi Rodéric (Rodrigue, qui règne de 709 à 711)[101]. Le *uir illustris* de ce nom qui a souscrit les actes du XIIe concile de Tolède (en 681, sous Ervige) et du XVIe

---

ad parcendum; in hoc enim et genitoris uestri cruciamina et delictorum uestrorum maculas abluetis si, Christo domino fauente, impedieritis miserorum discrimina et catenarum uincula leuigetis", *Ibid.*, p. 338, 3-9) et la sourde menace qui conclut la lettre ("...*cum Iudex mundi iudicare saeculum per ignem aduenerit. Ipsi uidebitis. Concedat ipse pius ea uestra in his causis serenitate agere, pro quibus non confusionis sententiam sed gloriam percipiatis aeternam*", *Ibid.*, p. 339, 1-5).

[98] "*Nullius* [*profanationis*] *suggestio concludat serenitatis uestrae praecordia ad parcendum*" (*Ibid.*, p. 338, 3-5). Le passage est un peu obscur car le mot entre crochets a été corrompu.

[99] *Conc. Tol. VIII*, c. 11.

[100] Ce qui, au passage, montre bien que l'idée d'un "parti épiscopal" comparable à celui qui s'est formé au IXe siècle en Francie est anachronique. Les évêques sont intégrés dans les querelles aristocratiques et ne constituent pas un bloc cohérent. J'insiste sur ce point, car une partie importante de l'historiographie a longtemps raisonné sur une telle base. Cf. aussi MARTIN, "Des fins de règne...", *in fine*.

[101] *Chronicon Adefonsi III*, 6 [Rot.] (éd. J. GIL FERNÁNDEZ, J. L. MORALEJO, J. I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo, 1985, p. 120).

(en 693, sous Égica) pourrait bien être un jeune demi-frère de Recceswinth. Mais celui-ci faisait sans doute face à plus d'un concurrent pour l'héritage paternel: dans le décret promulgué à l'occasion du VIIIe concile et organisant la transmission des biens royaux il est question de tous les frères et sœurs de Recceswinth[102].

Dès sa mort, et peut-être plus tôt, Recceswinth et son entourage se sont donc servis de la figure de Chindaswinth comme d'un repoussoir. Un tel procédé permettait à la fois de discréditer ses partisans les plus fidèles et de rassembler l'ensemble de l'aristocratie autour d'un programme de réformes mené au nom de son fils. Ainsi, face à des concurrents probables, Recceswinth bâtissait son image de roi juste par opposition à celle de son père et s'imposait, une fois posé le diagnostic de tyrannie, comme le seul *reparator* crédible de la monarchie. La réforme de la justice des années 650 doit donc être comprise, dans une large mesure, comme une construction idéologique destinée à parachever le changement de souverain entamé avec l'association au trône de 649. Après la conjuration de Froia de 653, plus aucune révolte ne marque le règne de Recceswinth, qui s'éteint tranquillement dans l'un de ses domaines, Gerticos, aux derniers jours du mois d'août 672[103].

Les "années Recceswinth" de la réforme de la justice ont ainsi commencé dès avant la mort de Chindaswinth, lors de leur règne conjoint. Les réformes entreprises par Chindaswinth ont été complétées par Recceswinth, qui en a recueilli le fruit en les transformant en machine de guerre dirigée contre la figure de son père. Chindaswinth devenu un modèle de "mauvais roi", Recceswinth incarnait le "bon roi", et donc un successeur incontestable. Un tel procédé annonce celui de la "rhétorique carolingienne de l'amélioration"[104] utilisée au VIIIe siècle pour disqualifier le régime mérovingien: la réforme, en

[102] "*...illis tantumdem exceptis quae* [...] *Chindasuinthus princeps ante regnum aut ex propriis aut ex iustissime conquisitis uisus est habuisse, in quibus* cunctis filiis eius *una cum glorioso domino nostro Reccesuintho rege permaneat et diuisio libera et possessio pace plenissima*" (*Conc. Tol. VIII, Decretum iudicii uniuersalis editum in nomine principis* —éd. G. MARTÍNEZ DÍEZ, F. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 456—).

[103] IULIANUS TOLETANUS, *Historia Wambae regis*, II-III (éd. W. LEVISON, *Sancti Juliani Toletanae sedis episcopi Opera, CC Series Latina* CXV, Turnhout, Brepols, 1976, pp. 213-244).

[104] Paul FOURACRE, "Carolingian Justice: the Rhetoric of Improvement and Contexts of Abuse", *La Giustizia nell'alto medioevo (s. V-VIII). Sett. Spol.*, 42 (1995), pp. 771-803. Voir aussi Régine LE JAN, "Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IXe s.", *La Giustizia nell'alto medioevo (s. IX-XI). Sett. Spol.*, 44 (1997), pp. 47-85 et NELSON, *loc. cit.*

même temps qu'une fin en soi (sur un plan sans doute plus métaphysique que pratique), est également un instrument offensif de propagande.

Les réformes du milieu du VIIe siècle ont donc, avant tout, constitué un programme de gouvernement permettant à Recceswinth d'établir autour de sa personne un certain consensus, dans un contexte politique où l'appartenance familiale et même l'association au trône n'étaient pas des atouts suffisants[105]. Les luttes de factions aristocratiques ne sont pas une nouveauté du VIIe siècle, et ne sauraient être interprétées comme un indice de la décadence du régime visigothique[106]: elles sont une constante dans le fonctionnement politique de la romanité tardive et de ses avatars occidentaux. Recceswinth a réussi à s'extraire de ces luttes de factions en se posant comme le *reparator*: là non plus, il n'est pas le premier. Mais ce n'est plus, comme Théodoric ou Justinien, la romanité qu'il prétend restaurer. Les développements de la patristique occidentale à la suite des écrits d'Augustin et leur forte diffusion chez les intellectuels hispaniques lui permettent de prendre comme référence la figure du roi juste, figure définie de manière abstraite, sauf quand elle l'est par opposition au tyran Chindaswinth. L'état de choses à rétablir est celui d'avant la répression de 643, lorsque tous les sujets (c'est-à-dire l'aristocratie) du royaume participaient harmonieusement à son gouvernement, recevant pour leur peine dignités et *honores*.

Si les autres rois visigothiques ont eux aussi tenté de se conformer au rôle convenu du souverain chrétien, ils ne semblent jamais avoir fait un usage aussi délibéré et systématique que Recceswinth du couple d'opposés isidorien, *rex et tyrannus*, pour se démarquer d'un prédécesseur encombrant. C'est au VIIIe siècle, dans le laboratoire d'idées de la cour franque, que cet instrument de légitimation sera finalement repris, réélaboré et associé à un autre legs visigothique: le sacre du souverain.

[105] Autre illustration de cette configuration, le règne de Wittiza, dans MARTIN, "Des fins de règne...".

[106] Une problématique datée qui est, comme pour le cas mérovingien, le résultat d'une élaboration idéologique postérieure. Sur cette élaboration cf., par exemple, Luis A. GARCÍA MORENO, *El fin del Reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975; Jacques FONTAINE et Christine PELLISTRANDI (éds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

LE *SIRÂY AL-MULÛK* DE TURTUSHÎ ET LE CERCLE DE JUSTICE

GABRIEL MARTÍNEZ GROS

(UNIVERSITÉ DE PARIS 8)

Le grand historien Ibn Khaldûn se reconnaissait peu de dettes à l'égard de ses devanciers. A la fin de la préface de sa fameuse *Muqaddima*, il souligne cependant l'intérêt du "cercle de justice", que la sagesse des Perses et le texte du Pseudo-Aristote énoncent ainsi:

Le monde est un jardin, dont la clôture est l'Etat
L'Etat est une autorité qui fait vivre la tradition
La tradition est la politique que mène le pouvoir
Le pouvoir est un ordre que renforce l'armée
L'armée est un soutien que procure l'argent
L'argent est la substance que rassemblent les sujets
Les sujets sont des serviteurs qu'enclôt la justice
La justice est un contrat qui peuple le monde
Le monde est un jardin...

Ibn Khaldûn ajoute: on verra, si on y prête attention, que mon livre est en partie un commentaire de ces maximes; et on trouvera une démarche comparable à la mienne dans le *Sirây al-mulûk* du cadi Abû Bakr al-Turtushî[1].

D'où la question et le projet de cet article: le *Sirây al-mulûk* de Turtushî est-il bien, comme le dit Ibn Khaldûn, un "cercle de justice"? Et si tel est le cas, pourquoi un auteur andalou, Turtushî, établi en Egypte au début du XIIe siècle, fait-il appel à ces vieux préceptes persans tombés dans l'héritage de l'Islam pour dire quelque chose à ses contemporains? En un mot, si le "cercle de justice" est une référence commune à l'auteur et à ses lecteurs,

[1] Ibn Khaldûn (1332-1406) est probablement le plus grand historien de l'Islam médiéval. Il est surtout célèbre pour l'Introduction (*Muqaddima*) de son *Histoire Universelle*, qui établit une théorie de l'histoire qu'on a comparée à celles de Montesquieu et de Marx. On trouvera l'énoncé de ce cercle de justice dans la traduction d'A. CHEDDADI, *Le livre des Exemples*, Paris, Gallimard, Pleïade, 2002, p. 258. J'ai légèrement modifié cette traduction.

pourquoi cette référence commune fait-elle sens à ce moment singulier, le début du XIIe siècle?

Le cadi Abû Bakr al-Turtushî est une autorité dans le monde des juristes maghrébins. Né, comme son nom l'indique, à Tortosa, sur l'embouchure de l'Ebre, vers 1060, il se forma à Saragosse, partit pour l'Orient dès 1083-1084, étudia à Bagdad, Basra, Damas, Jérusalem, avant de s'établir à Alexandrie, où il partagea le reste de son existence entre ascèse et enseignement. Il passe pour le rénovateur de l'école juridique malikite, dominante au Maghreb et en Espagne[2]. On lui connaît une douzaine d'œuvres, qui portent pour la plupart sur des points de droit malikite et dont plusieurs sont conservées. Enfin il acheva, en 1122, ce *Sirây al-mulûk* ("Flambeau des rois"), monumental Miroir des Princes qu'il dédia au vizir du calife fatimide, qui régnait alors sur l'Egypte, al-Batâ'ihî. Il peut paraître surprenant qu'un juriste ascète abandonne sa retraite pour conseiller les princes. Il est encore plus étonnant qu'un juriste malikite, très fermement sunnite, dédie son œuvre à un dignitaire shiite, dignitaire en outre très engagé dans le renouveau de la propagande de son parti.

Un tissage des sens

L'énorme masse du livre a jusqu'ici découragé le commentaire[3]. A première vue, on n 'y aperçoit, comme le dit Ibn Khaldûn "qu'un grand nombre d'anecdotes et de traditions attribuées aux sages de la Perse aux philosophes de l'Inde, avec des maximes de Daniel, d'Hermès et d'autres grands hommes". Le caractère très décousu du propos ne doit pas égarer, cependant. C'est une tradition de l'*adab*, de la littérature d'agrément, que de juxtaposer des paradoxes qui éveillent l'intérêt du lecteur et qui le guident vers un sens plus complexe que celui qui apparaît à première vue. Une étude rigoureuse du *Sirây* exigerait un recensement précis des milliers d'anecdotes ou d'aphorismes qu'il rapporte et des personnages qu'il met en scène, au total assez peu nombreux en revanche: les sages perses; Aristote et Alexandre; David, Salomon, Joseph et Moïse; enfin les grands souverains de l'Islam, les Omeyyades Mu'âwiya, 'Abd al-Malik, 'Umar II; les Abbassides Abû Ya'far al-Mansûr, Hârûn al-Rashîd,

[2] Voir V. LAGARDÈRE, "L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abû Bakr al-Turtushî ", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 31, 47-61. Sur la vie de Turtushî, voir *Encyclopédie de l'Islam,* "Ibn Abî Randaqa" (Suter). L'école de droit malikite tient son nom de son fondateur, Malik ibn Anas, mort à Médine en 795.

[3] L'œuvre a été traduite en espagnol, par Maximiliano ALARCÓN, sous le titre *Lámpara de los príncipes,* Madrid, Mestre, 1930. Les notes feront référence à cette traduction.

al-Ma'mûn, l'Andalou Ibn Abî 'Amir al-Mansûr. Aussi n'ai-je ici l'ambition de proposer qu'un brouillon d'interprétation.

Le cercle de justice est en fait un octogone —il comporte huit propositions enchaînées[4]—. Le *Siray al-Mulûk* se compose de 64 chapitres, soit 8 séries de 8 chapitres, si on veut, comme c'est mon hypothèse, le plier au modèle du cercle de justice. Schéma pertinent, on va le voir, mais qui ne saurait résumer l'organisation très complexe du texte, en particulier le jeu constant du *zâhir* (évident, obvie, ouvert) et du *bâtin* (caché, occulté, secret), très familier dans les textes islamiques médiévaux, et plus encore en milieu shiite.

Prenons l'exemple du premier chapitre, l'un des plus longs du livre. Les grands thèmes en semblent clairs: les rois y sont admonestés sur la mort et l'oubli. Le monde est pour Dieu comme le corps de cette petite gazelle qui pourrit au matin près du campement abandonné des bédouins. En Inde, on organise tous les cent ans une fête où un vieillard rappelle les rois et les armées de se jeunesse que tous ont oubliés. Un ascète chrétien admire les richesses d'al-Muqtadir ibn Hûd, roi de Saragosse, et lui conseille, pour mettre un comble à son bonheur, de bâtir au-dessus de ses Etats une coupole qui les protégerait de la mort[5]. Al-Ma'mûn, roi de la *taifa* de Tolède, se fit construire un kiosque; l'eau qui tombait du toit faisait rideau, et protégeait des regards celui qui se tenait à l'intérieur. On y trouva al-Ma'mûn mort quelque temps plus tard[6].

Donc, pour le dire comme le premier vers du cercle de justice, le monde est un jardin clos par la mort; et l'Etat est impuissant à le protéger, comme le fait remarquer ironiquement le moine à Muqtadir: si bien défendu que soit un royaume, il ne peut interdire à la mort d'y pénétrer et de prendre ceux dont l'heure est venue. Le kiosque d'al-Ma'mun dit encore mieux l'enfermement de la fonction royale derrière une cascade —le paradoxe veut que le voile soit tissé de la matière la plus transparente, l'eau—; et que la mort soit dissimulée par un rideau de lumière.

[4] C'est sous cette forme qu'il est généralement représenté. Ainsi chez IBN KHALDÛN, *Le Livre des Exemples*, Paris, 2002, p. 1393.

[5] Roi de la taifa de Saragosse, Muqtadir protecteur du Cid, meurt en 1085. Il est célèbre pour son faste et son intérêt pour les sciences; *Lámpara*, pp. 69-70.

[6] Al-Ma'mûn ibn Dhî-l-Nûn règne sur Tolède de 1038 à 1075 et en fait l'une des *taifas* les plus importantes d'al-Andalus, en particulier en annexant Cordoue. Son œuvre ne survit guère à sa mort. En 1085, Alphonse VI, roi de Léon, prend Tolède, dont la chute marque les débuts de la *Reconquista*; *Lámpara*, p. 73.

Une histoire de l'Islam?

En apparence, le deuxième chapitre ressemble beaucoup au premier. Des ascètes, des hommes de religion s'opposent au prince. Le calife[7] Hârûn al-Rashîd est souvent le héros malheureux de ces anecdotes[8]. A La Mecque, où il conduit le pèlerinage, il sollicite les savants sur un point de gouvernement, mais les meilleurs d'entre eux refusent de lui répondre. Un peu plus tard, il est chassé par une esclave noire du seuil de la demeure d'un ascète qu'il venait visiter[9]. Ibn Abî 'Amir al-Mansûr, qui voulait prendre une mesure utile, se heurte à l'abstention des juristes lorsqu'ils constatent que les formes légales n'ont pas été observées[10].

Si on compare ces épisodes à ceux du chapitre précédent, on y relèvera deux différences: d'une part, nous sommes dans l'espace de l'Islam, le prince y est calife, les sages sont des juristes musulmans, et non plus des moines chrétiens ou des dévots zoroastriens. La seconde, c'est que le conseil religieux est sollicité par le souverain, mais refusé par ses interlocuteurs. Pour le dire à l'inverse du deuxième vers du cercle de justice: l'Etat ne fait pas vivre la tradition, puisque la tradition (les juristes et hommes de religion) refuse de se confier à l'Etat[11].

Le troisième chapitre donne peut-être un indice sur cette étrange et double négation que les deux premiers chapitres opposent aux principes du cercle de justice. Il trace en effet une ligne de démarcation nette entre le pouvoir et la légitimité. Parce qu'il avait peur de la responsabilité qu'elle impliquait, 'Alî, cousin et gendre du Prophète, héros fondateur du shiisme, voulut refuser la charge de juge. Le prophète Muhammad la lui imposa. 'Alî avait non seulement le droit, mais le devoir de transmettre la Loi qu'il connaissait et qu'il comprenait mieux que n'importe qui[12]. On sait que l'histoire de l'Islam en décida tout autrement. 'Alî fut systématiquement écarté du califat après la mort

[7] C'est-à-dire au sens strict, "successeur" du Prophète Muhammad à la tête de l'Etat islamique, désormais (au VIIIe siècle) dilaté à 15 ou 20% de la population mondiale. "Empereur" serait une traduction approximative.

[8] Calife abbasside (786-809) et héros des *Mille et une Nuits*, Hârûn est surtout célèbre pour la confiance qu'il fit à la famille persane des Barmécides, qu'il laissa gouverner l'empire en son nom; puis pour la brutale disgrâce qu'il leur infligea, en 803.

[9] *Lámpara*, I, p. 98, 104.

[10] *Ibid.*, I, pp. 110-112.

[11] La chose est d'autant plus claire en arabe que le mot "tradition" (*sunna*) a une claire connotation religieuse. C'est de là que vient le mot "sunnisme", l'Islam orthodoxe ou majoritaire.

[12] *Lámpara*, I, p. 149.

du Prophète, et la charge revint à de moins dignes et de moins savants. 'Umar par exemple, ignorait la plupart des *hadîth* sur les Enfers qu''Alî connaissait et enseignait au contraire[13]. Ainsi, pour reprendre le troisième vers du cercle de justice, la tradition *n'est pas* la politique que mène le pouvoir, parce que le pouvoir a été confisqué par ceux qui ne connaissent pas la tradition, tandis que ceux qui la connaissent ne sont pas au pouvoir. Ainsi l'un des sens au moins du livre s'éclaire: l'empire islamique n'est pas un Etat selon les règles du cercle de justice parce que légitimité et pouvoir y sont séparés depuis qu''Alî a été évincé au profit de souverains indignes. Depuis, les gens de religion s'abstiennent de fréquenter le pouvoir, et l'Etat est incapable de protéger ses sujets, puisqu'il faudrait les protéger contre lui-même.

L'Etat ne fait pas vivre la tradition: la royauté contre le califat

Une fois émergés ces rudiments du sens, nous nous en tiendrons aux grandes orientations du texte. Le thème du deuxième groupe de chapitres (IX-XVI), c'est la pratique du gouvernement codifiée par une sagesse universelle, qui ne distingue pas les princes musulmans des souverains infidèles. Les califes les mieux inspirés, au total, n'ont pas rendu la justice avec plus de diligence que les rois de l'Inde et de la Chine[14]. L'efficacité de l'administration des hommes n'a ni âge, ni religion. Les princes de l'Islam en tous cas adoptent ces conceptions. Quand on les interroge sur la raison de leur chute, les Omeyyades répondent, comme les Byzantins et les Perses, qu'ils ont trop fait confiance à des étrangers et à des gens de basse naissance[15]. Il faut interroger le Négus d'Ethiopie, pour avoir une autre réponse: les Omeyyades ont été renversés parce qu'ils se sont comportés injustement. Comme le Perse Buzurjmihr, le fondateur du califat omeyyade, Mu'âwiya, était ouvert à tous ses sujets sans

[13] 'Umar, deuxième successeur de Muhammad (634-644) fut l'homme des grandes conquêtes et l'organisateur de l'embryon d'Etat islamique. Pour l'hostilité qu'il témoigna à 'Alî, c'est une des personnalités maudites du shiisme. Turtushî semble partager nombre de ces réserves sur la personnalité de 'Umar. Un *hadîth* est une parole, un silence, ou un acte du Prophète, qui sert en droit musulman, et si le Coran ne présente aucune solution explicite, à résoudre les problèmes en accord avec l'exemple de Muhammad. Il est significatif que 'Umar ait oublié, selon Turtushî, les propos du Prophète touchant aux Enfers…

[14] *Lámpara*, I, pp. 199-205.

[15] *Lámpara*, I, pp. 208-211. Les Omeyyades, qui ont d'abord combattu l'Islam du temps du Prophète, prennent le contrôle de l'empire islamique au détriment de 'Alî, en 660. Ils règnent jusqu'en 750, avant d'être renversés par les Abbassides, soulevés au nom des droits de la famille du Prophète à monopoliser le califat.

distinction de religion ni d'origine[16]. Mais cette absence de distinction est précisément le problème[17]. Les Omeyyades gouvernent comme tous les souverains depuis les origines du monde parce qu'ils ignorent les règles nouvelles de l'Islam. Ils suivent la tradition immémoriale pour ne pas suivre la tradition du Prophète.

La tradition n'est pas la politique que mène le pouvoir

Le troisième groupe de chapitres (XVII-XXIV) établit la différence entre la Loi religieuse et la pratique du prince. La première est publique, ouverte; la seconde est essentiellement fondée sur le secret: secret de la crainte que le pouvoir inspire, de la répression nécessaire, bien au-delà des limites des peines légales prévues par le Coran et autorisées par l'exemple du Prophète. Secret des informations dont on doit même ignorer que le prince en dispose. Il faut s'assurer de quatre personnages, selon le calife abbasside Abû Ya'far al-Mansûr: il en mentionne trois, oublie le quatrième, c'est précisément le plus secret, le maître des postes, chef de toutes les polices de l'empire[18]. Le pouvoir se méfie de l'intelligence et de l'honnêteté, même et surtout parmi ses serviteurs. Ziyâd ibn Abîhi, demi-frère du calife Mu'âwiya, fut destitué par 'Umar pour excès d'habileté[19].

Logiquement, le secret du prince s'incarne dans le personnage du vizir, porte et miroir du souverain —entendons qu'il cache le prince à ses sujets, et montre les sujets au prince[20]—. La construction du secret royal et des instruments de la monarchie, l'active présence dans ces pages d'Abû Ya'far al-Mansûr (754-775) et de son petit-fils Hârûn al-Rashîd (786-809) orientent le lecteur vers l'époque des premiers califes abbassides et de leurs vizirs barmécides[21].

[16] *Lámpara,* I, pp. 217-219. Mu'âwiya, vainqueur d''Alî dans une sanglante guerre civile (656-660) régna ensuite de 660 à 680.

[17] Il faut ici lutter contre l'anachronisme qui nous guette: cette absence de discrimination entre les sujets de l'empire, que nous considérons comme méritoire, ne l'est pas pour des hommes du Moyen-Age. L'absence de discrimination traduit simplement une absence de principe.

[18] *Lámpara,* I, p. 247.

[19] *Ibid.*, I, p. 277.

[20] *Ibid.*, I, pp. 281-291.

[21] Qui correspond à l'apogée politique de l'empire islamique, un peu moins de deux siècles après la mort du Prophète.

Le pouvoir n'est pas un ordre

Le quatrième groupe de chapitres (XXIV-XXXII) s'attache aux vertus privées, à la bonté d'âme qu'ont illustrées certains des meilleurs califes. Al-Ma'mûn (813-833) aurait donné la moitié de son empire pour un ami[22]. Mu'âwiya fut plus généreux pour la famille d''Alî, son adversaire, que leur propre parenté[23]. Mais ces vertus privées ne conduisent paradoxalement qu'à la multiplication des crimes publics. Car les qualités privées, et surtout la mansuétude et l'indulgence, dénoncent l'absence d'une ferme Loi divine, que les souverains ont pour tâche de faire appliquer sans faiblesse personnelle. Ainsi Ma'mûn était si clément qu'il aurait voulu le faire savoir aux criminels, au risque de faire tomber leur crainte du châtiment. Mu'âwiya refusa de sanctionner un adultère dont il fut témoin pour ne pas connaître le nom de la femme coupable[24]. C'est au contraire des replis du crime, des profondeurs de la défaite que vient l'affirmation de la communauté et de la justice. Un groupe de musulmans a incendié une église en Egypte. Le pouvoir leur fait tirer au sort leur peine, le fouet ou la mort. L'un d'eux, condamné au fouet, choisit la mort à la place d'un autre, chargé d'enfants[25].

L'argent n'est pas un soutien solide pour l'Etat

C'est qu'il n'y a pas d'homologie entre la Création dont Dieu est le maître, et l'Etat, sur lequel règne le souverain (XXXIII-XL). Dieu donne sans compter, accepte et tolère toutes les rebellions —et d'abord l'existence des Infidèles—, comme toutes les gratitudes. Une fourmi a mieux répondu au bienfait divin que Salomon[26]. Les animaux dans la nature, manifestent tous

[22] *Lámpara*, I, p. 297. Al-Ma'mûn, fils de Hârûn al-Rashîd, arrive au pouvoir à l'issue d'une guerre civile au cours de laquelle il renverse son frère Amîn, tué dans les combats. Son penchant pour les Persans, pour la science grecque, dont il fit traduire une part importante, ses relations tumultueuses avec l'orthodoxie comme avec le shiisme en font un personnage aussi controversé à l'époque médiévale qu'admiré aux temps modernes.

[23] *Lámpara*, I, p. 318.

[24] *Ibid.*, pp. 309-313. Ces attitudes que le christianisme et plus encore l'humanitarisme modernes nous ont appris à considérer comme positives ne le sont pas en terre d'Islam médiéval. Mu'âwiya, rentrant dans son harem, en vit sortir un homme qu'on arrêta. Le calife lui offrit de lui laisser la vie à condition qu'il ne lui révèle pas laquelle de ses femmes était coupable —ce qui l'aurait obligé à exécuter la coupable—.

[25] *Lámpara*, I, p. 378.

[26] *Lámpara*, II, p. 21. L'Infidélité, en arabe, se nomme *kufr*, c'est-à-dire au sens strict, "ingratitude".

les défauts, la calomnie pour le chien, la gloutonnerie pour le loup, le mensonge pour l'autruche, la rancœur pour le chameau, sans que la toute-puissance divine en soit ébranlée[27]. En revanche, les rois ne disposent pas de ce trésor infini de dons et de patience. Il leur faut prendre à leurs sujets pour renforcer leur pouvoir, et ne donner qu'à ceux qui peuvent les servir. Al-Ma'mûn rappelait que son frère Amîn aurait pu le vaincre s'il avait accepté de réduire les impôts des Grands, ce qu'il fait lui-même au détriment de la justice, mais à l'avantage de l'efficacité[28]. L'argent cependant tend la relation entre le prince et ses sujets: le prince cache sa colère sous l'affabilité, les sujets cachent leur haine sous leur soumission[29]. Historiquement, c'est au IXe siècle, à partir des règnes d'al-Ma'mûn et surtout de son frère Mu'tasim (833-841) que l'armée impériale devient mercenaire, et que les bureaux comptables, tenus par le vizir, s'imposent comme les institutions centrales de l'Etat.

Ne pas pressurer les sujets, mais distribuer ses trésors

Dans un Etat réduit au palais, et dont l'argent devient la seule ressource (chapitres XL-XLVIII), un monde de courtisans et de favorites prend l'avantage sur l'esprit du prince, enfant qu'on trompe et lion qu'on chevauche[30]. Il convient de ne jamais entrer en conflit avec ceux qui ôtent leurs vêtements devant le sultan (c'est-à-dire ses femmes et ses favoris)[31]. Il convient que les sujets adoptent à leur tour l'attitude d'une femme habile avec un mari colérique[32]. A l'inverse les défenseurs du sultan le dévorent. Les soldats mal payés tuent leur maître, la thésaurisation prive le prince de troupes et lui fait perdre ses trésors[33]. En Espagne, al-Mansûr mit fin au système de conscription de la population arabe de la péninsule au profit d'une armée de mercenaires, et on en vit rapidement les conséquences: guerre civile et avancées chrétiennes[34]. Ni les Arabes des premiers âges, ni les chrétiens victorieux en Espagne n'avaient de trésor, ni ne comptaient sur l'argent, dit Turtushî. C'est un vieux vizir persan, dont les ancêtres excellaient depuis des siècles dans l'art de compter et de pré-

[27] *Lámpara*, II, pp. 29-36.
[28] *Ibid.* , pp. 41-43.
[29] *Ibid.*, II, p. 53. Le mot est de Mu'âwiya.
[30] *Ibid.*, II, pp. 71-72.
[31] *Ibid.*, II, p. 79
[32] *Ibid.*, II, p. 82
[33] *Ibid.*, II, pp. 88-97.
[34] *Ibid.*, II, p. 92. Turtushî félicite les Almoravides (en Espagne, 1090-1147) d'avoir rétabli le système ancien, et d'avoir enrayé l'avancée chrétienne dans la péninsule.

lever l'impôt, Nizâm al-Mulk, qui le rappelait à son maître, le saljuqide Malik Shâh (1073-1092). Comme le jeune sultan s'indignait des dépenses que son vizir consentait au profit des hommes de religion, il lui fit voir qu'il lui donnait une armée de la nuit —les prières et l'autorité sociale des mosquées— plus efficace sous bien des rapports que ses milices turques[35].

Le califat a asservi ses sujets, son effondrement rétablit une justice immanente (chapitres XLIX-LXIV)

Les deux derniers groupes de chapitres juxtaposent les origines et le présent de l'Islam —c'est-à-dire la fin du XIe ou le début du XIIe siècle—. Comme si, pour se conformer à la figure du cercle, les extrémités du temps se rejoignaient. Au début fut l'édification, à la fin le naufrage du califat et de l'empire islamique[36]. Tout partit de 'Umar (634-644). Le califat, né pour appliquer la Loi, en préserva les apparences au prix d'une hypocrisie fondatrice, à l'image du manteau à couleur double du calife[37]. 'Umar établit les premiers registres, et glissa l'écriture comme un obstacle secret à la parole libre. Il hiérarchisa la société musulmane[38]. De ses gouverneurs, il exigea l'affabilité et la capacité à égorger un homme comme un agneau[39]. Il mit l'arrière pensée dans la vie publique, mais fit paraître au grand jour ce qu'il aurait dû protéger[40].

Au contraire le dernier groupe de chapitres privilégie les exemples contemporains et renverse la leçon. En apparence, 'Umar, en plein essor des conquêtes de l'Islam, posait un modèle à suivre pour les siècles à venir; en réalité, il corrompait les racines de l'histoire islamique. A l'inverse, les temps contemporains de Turtushî, la chute des califats, la violence des invasions

[35] *Ibid.*, II, pp. 96-97; 112-113.

[36] Si le temps de l'édification ne pose guère de problème (il correspond aux débuts de l'Islam ou du moins aux conquêtes, entre 634 et 720 environ), le naufrage pose plus de questions d'identification: le califat, magistrature impériale suprême de l'Islam, fut d'abord unique, détenue par les Omeyyades (660-750) à Damas, puis par les Abbassides (750-909) à Bagdad. Après 909, les Abbassides durent partager la dignité califale avec des rivaux, Fatimides du Caire (909-1171), et Omeyyades de Cordoue (929-1031). On considère l'époque des califats pratiquement révolue avec la chute des Omeyyades à Cordoue (1031) et surtout l'entrée des Turcs à Bagdad (1055). Turtushî pouvait avoir comme nombre de ses contemporains, le sentiment de la fin —ou du début— d'un monde.

[37] *Lámpara*, II, p. 125.

[38] *Ibid.*, pp. 133-174.

[39] *Ibid.*, II, p. 164

[40] *Ibid.*, II, p. 137, sur la proximité suspecte du calife avec les femmes de ceux qui étaient partis en expédition.

turques, semblent présager le pire alors qu'ils pourraient au contraire manifester le retour d'une justice immanente. Une série d'anecdotes, situées dans chaque métropole de l'Islam, aboutit à la même conclusion: Dieu veille, par les voies de la nature, à sa propre justice. Un homme passe à travers un mur qui s'effondre à Bagdad, et en sort indemne; un juge est assassiné au moment où il va prononcer une sentence injuste à Cordoue; un soldat est tué par un scorpion qu'il croyait avoir tué en Sicile; un oiseau sauve à Diyarbékir un pèlerin en picorant la lentille qui l'étouffait depuis Jérusalem; traduisons, l'effondrement des Abbassides (à Bagdad), l'injustice des Omeyyades (à Cordoue), la faiblesse des Fatimides (en Sicile, reconquise par les scorpions chrétiens) est compensée par la vigueur nouvelle des Turcs (à Diyarbékir)[41].

Plus largement, Dieu gouverne par paradoxes[42]. L'évidence y est souvent le secret du secret. Ainsi pour qui a peur au combat, le meilleur remède n'est pas de tourner le dos et de fuir, mais de se réfugier au centre de la bataille, où se trouvent drapeaux, tambours et compagnons[43]. La meilleure arme défensive, c'est l'épée, et non le bouclier[44]. Les musulmans ont remporté sur les Byzantins, à Mantzikert, une des plus grandes victoires de leur histoire, et cela de nuit et sur la foi d'une fausse nouvelle qui donnait l'empereur byzantin pour mort[45]. La nouvelle finit d'ailleurs par se révéler juste: après sa défaite, l'empereur Romain Diogène fut assassiné à son retour à Constantinople. La double obscurité du mensonge et de la nuit a donc accouché de la lumière du vrai[46].

Conclusion: une ère nouvelle

Ce goût du paradoxe, ce retournement du secret en évidence ne sont pas neufs dans la littérature arabe, ou andalouse. Un demi-siècle avant Turtushî, Ibn Hazm, l'auteur du *Collier de la Colombe*, a brillamment illustré ce genre. Le thème du balancement de la Loi religieuse et des lois de la Création lui est tout aussi familier. Mais Turtushî accorde visiblement l'avantage à cette justice

[41] *Ibid.*, II, p. 273-298, en particulier pp. 281, 282, 286, 289-290, 296-298.

[42] Simple rappel de l'histoire du prophète al-Khidr dans le Coran, sourate XVIII.

[43] *Ibid* , II, p. 316.

[44] *Ibid.*, II, pp. 300, 303, 306-307.

[45] La victoire de Mantzikert, remportée par les Turcs sur les Byzantins en 1071, ouvrit l'Anatolie (l'actuelle Turquie), hellénisée depuis plus d'un millénaire, à la conquête, à la colonisation et au peuplement turcs.

[46] *Ibid*, II, pp. 328-331.

immanente de la Création, tandis qu'Ibn Hazm conclut toujours à la nécessité et à l'avantage de la Loi prophétique, des commandements divins transcrits en arabe clair dans le texte du Coran. Cette question apparemment théorique s'enracine sans doute dans une attitude historique et politique différente. Si Ibn Hazm opte pour la Loi, c'est qu'il lui associe l'existence politique de l'Islam, et son unité, dont le califat est alors le symbole et le garant. Turtushî au contraire n'est pas loin de tenir pour justice immanente la ruine des califats abbasside et omeyyade. Si son livre adopte la forme du cercle, c'est aussi parce que cet effondrement des califats, qu'il est en train de vivre, ressuscite l'Islam primitif. Les Turcs (en Orient) et les Berbères (almoravides en Espagne) font revivre les premiers Arabes et leur vigueur guerrière.

En ce sens, plus encore qu'un choix politique, c'est un véritable fossé de génération qui le sépare d'Ibn Hazm, mort en 1064. Ce dernier tenait encore à l'univers mental des califats, qu'on nommera au choix l'Islam "classique", ou le premier Islam. Turtushî, lui, relève déjà d'un deuxième Islam: celui de la division des royaumes et des peuples neufs, confortés ou contrôlés par "l'armée de la nuit" des hommes de religion.

MIRADAS POLÍTICAS: RESEMANTIZACIONES CRONÍSTICAS DE LA LEYENDA DEL INFANT GARÇÍA (SIGLOS XI-XIII)

SILVIA DELPY
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

"La historia es discurso". Tales las palabras con que Georges Martin[1] inicia su estudio fundamental sobre la leyenda de los jueces de Castilla.

La historia no es, por cierto, simple sucesión de hechos sino, más bien, según la expresión de Walter Benjamin, el modo de "adueñarse de un recuerdo", una evocación, una reescritura del pasado a partir de los interrogantes que suscita el presente, un entramado discursivo en el que ciertas voces recogen y reelaboran su tradición y que polemiza no sólo con sus contemporáneos sino con discursos anteriores. El relato histórico, mediatizado por códigos lingüísticos que no pueden pasarse por alto, vuelve ineludible la relación texto/contexto.

Desde hace prácticamente cuatro décadas, autores pertenecientes a diversas disciplinas han planteado esta cuestión desde ópticas distintas. Tal el caso, entre otros, de Roland Barthes[2], Michel de Certeau[3], la recopilación de trabajos editados por R. H. Canary y H. Kozicki[4], Paul Ricoeur[5] y Hayden White[6] quienes visualizan el asunto desde un punto de vista teórico sin detenerse en la problemática medieval[7]. Un lugar aparte merecen el ya citado

---

[1] Georges MARTIN, *Les Juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, París, Klincksieck, 1992.

[2] Roland BARTHES, "Le discours de l' histoire", *Social Science Information*, VI, 4 (1967), 65-75. Para una visión crítica de este trabajo, cf. M. de CERTEAU, *L'écriture de l' histoire*, París, Gallimard, 1975, p. 54 y ss.

[3] Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

[4] R. H. CANARY y KOZICKI (eds.), *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, Madison, Wisconsin, 1978.

[5] Paul RICOEUR, *Temps et récit*, París, Gallimard, 1983, t. I.

[6] Hayden WHITE, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Buenos Aires, Paidós, 1992 (1° ed: *The content of form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore y Londres, 1987).

[7] Dentro de los autores citados, debe exceptuarse, sin embargo, uno de los estudios contenidos en la obra mencionada de H. WHITE, "El valor de la narrativa en la representación de

estudio de G. Martin[8] y los de Peter Linehan[9], cuyo eje está constituido precisamente por la historia medieval.

La aproximación a este objeto de estudio no puede dejar de tener en cuenta uno de los conceptos clave que organizan y sistematizan la labor del historiador de la época: el de *compilare*, cuya proximidad etimológica con "saquear" o "plagiar" no deja de ser reveladora. El término, surgido en el siglo XII, se refiere a una actividad puesta en práctica desde largo tiempo atrás, pautada por reglas estrictas cuyo resultado era un verdadero "trabajo de marquetería"[10] que obedecía a muy diversas y peculiares combinaciones[11] y que da por resultado una escritura proyectada hacia pautas por medio de las cuales la creación se impone a la imitación.

La índole misma de la labor historiográfica medieval —"la historia se escribía con libros"[12]—, el peculiar trabajo operado sobre las fuentes, seleccionándolas, recortándolas, incluso a veces modificándolas desembozadamente, ya sea en función de los intereses del propio historiador o de aquellos por cuyo encargo se había elaborado la obra, no implica una simple tarea mecánica de recopilación sino la configuración de un discurso, no siempre inocente, una "construcción" de los acontecimientos que se relatan.

Puesta en escena del pasado en función de la ideología del presente, la escritura historiográfica se convierte en síntoma de una determinada situación histórico-política sobre la cual la mirada del historiador no se posa de manera enteramente neutral. En este sentido, es significativa la afirmación de B. Guenée[13] según la cual la historiografía medieval europea (el autor no hace referencia específica a la española), luego de haber crecido a la sombra de la teología y la moral, pasa, a partir del siglo XII, a ser reescritura de una

la realidad", *op. cit.*, pp. 17-39, en el que toma como eje de su análisis los *Anales de St. Gall* y la *Historia de Francia* de Richerus de Reims.

[8] *Vide supra*, nota 1.

[9] Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain,* Oxford, Clarendon Press, 1993 y "From Chronicle to History: Concerning the *Estoria de España* and its Principal Sources", en A. DEYERMOND (ed.), *Historical Literature in Medieval Iberia*, Londres, Dept. of Spanish, St. Queen Mary and Westfield College, 1996.

[10] Bernard GUENÉE, "L' histoire par les mots", *Politique et histoire du Moyen Âge,* París, Publications de la Sorbonne, p. 227.

[11] IDEM, *Histoire et culture historique dans l' Occident médiéval,* París, Aubier Montaigne, 1980.

[12] *Ibidem*, p. 213.

[13] Bernard GUENÉE, "Y-a-t-il une historiographie médiévale?, en *Politique et histoire du Moyen Age*, pp. 205-219.

nueva versión "en función del gusto de aquellos a quienes [los historiadores] quieren agradar"[14], para convertirse, desde el siglo XIV, "en subproducto de la política"[15].

Hacer historia es, sobre todo a lo largo del siglo XIII español, escribir desde la óptica de un poder político cuya impronta queda registrada en la escritura en función de determinadas formas de pensamiento, de la percepción de los hechos a partir de una cierta intencionalidad.

Este trabajo intentará estudiar el valor de una serie de variantes que asume la leyenda del infante García de Castilla en las crónicas que las contienen teniendo en cuenta las modificaciones generadas por las características contextuales existentes en el momento de su producción[16].

Los datos relativos al infante García (1009-1029) —fecha seguida por la mayoría de los historiadores—, último de los condes de Castilla, que pueden reconstruirse a partir de las noticias historiográficas, son los siguientes: hijo de Sancho García, sucede a su padre, muerto prematuramente, cuando sólo tenía siete años de edad (de allí el apelativo de infante). Si bien no existen fuentes documentales referidas a la regencia durante la minoría del conde niño, Martínez Díez[17] considera que Sancho el Mayor de Pamplona, cuñado del Infante, pudo haber ejercido la función de protector de este, sin que hubiera intentado, en ningún momento, imponer por la fuerza su carácter de regente. La elección de la futura condesa de Castilla, la infanta Sancha, hija del rey leonés Alfonso V y hermana del futuro Vermudo III de León, no parece haber sido ajena a los planes de Sancho el Mayor, pues no solo estaba en su poder haber impedido esta unión, sino que él mismo integró la comitiva que acompañó al infante cuando este se dirigió hacia León para celebrar su boda. Según algunas versiones historiográficas, García Sánchez es asesinado frente a la iglesia leonesa de San Juan Bautista por miembros de la familia de los Vela quienes

[14] *Ibidem*, p. 211.

[15] *Ibidem*.

[16] "...La situation de l' historiographie fait apparaître l'interrogation sur le réel en deux positions bien différentes de la démarche scientifique: le réel en tant qu' il est *connu* (ce que l'historien étudie, comprend ou "ressuscite" d'une société passée) et le réel en tant qu'il est impliqué par l'opération scientifique (la société présente à laquelle se réfèrent la problématique de l' historien, ses procédures, ses modes de compréhension et finalement une pratique de sens) (...). Ces deux formes de la réalité ne peuvent ni être eliminées, ni ramenées l' une à l'autre. La science historique tient précisément dans leur rapport. Elle a pour objectif propre de la développer dans un discours", de CERTEAU, *op. cit.*, pp. 46-47.

[17] Gonzalo MARTINEZ DIEZ, *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*, Valladolid-Madrid, Junta de Castilla y León-Marcial Pons, 2005, pp. 658-672.

mantenían una antigua enemistad con los condes de Castilla y se hallaban en ese momento refugiados en León, acogidos por Alfonso V. Con este crimen, se extingue la descendencia masculina de los Condes de Castilla[18].

Una de las primeras referencias a la muerte del infante es la contenida en los *Anales castellanos* II, que empezaron a componerse hacia 989 y llegan hasta la coronación real de Alfonso VII en 1126; la mención se reduce a una frase escueta: "*In era MLXII* [año 1026] *obiit comes Garcia*"[19]. No muy distinta es la situación que reflejan el *Chronicon burgensis*, que abarca el estudio de los hechos desde el nacimiento de Cristo hasta la batalla de las Navas de Tolosa[20]: "*Era MLVI* [año 1018]. *Fuit occisus Infans Garsea in Leone*", o los *Anales toledanos* I, continuados hasta 1219: "*Mataron al Infant D. Garcia en Leon. Era MLVIII* [año 1019]"[21], o los *Annales Compostellani*, que van desde el nacimiento de Cristo hasta la conquista de Sevilla en 1248: "*Era MLXVI* [año 1028], *Infans Garcia interfectus est in Legione*"[22].

Muy otro es el panorama que ofrece la *Crónica Najerense* cuya controvertida fecha de redacción fue fijada por Estévez Sola hacia 1185[23]. Compuesta por un monje sin duda estrechamente relacionado con el monasterio de Santa María de Nájera (tal como lo prueba el conocimiento preciso de pormenores relativos a dicho monasterio y el de ciertos detalles de tradiciones najerenses), esta crónica se distingue de las anteriores fundamentalmente en dos aspectos: 1) por su marcado interés por los hechos de Castilla, cuya historia trasciende para proyectarse hacia la de los otros reinos peninsulares configurando un

[18] Si bien esta muerte es atestiguada por documentos contemporáneos (MARTÍNEZ DÍEZ, *op. cit.*, p. 677), no puede atribuirse el mismo grado de certeza en lo relativo a la identidad de los asesinos ni a sus motivaciones.

[19] M. GÓMEZ MORENO, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia el día 27 de mayo de 1917*, Madrid, 1917, p. 26.

[20] E. FLÓREZ, M. RISCO *et al.*, *España sagrada*, 51 vols., Madrid, 1747-1879, vol. 23, p. 320.

[21] *Idem*, p. 385.

[22] *Idem*, p. 320. No puede pasarse por alto la observación de MARTÍNEZ DÍEZ, *op. cit.* pp. 673-676, quien señala la discrepancia que estos cuatro testimonios manifiestan respecto de la fecha de la muerte del infante. Basándose en dos diplomas del año 1028 que presentan "como único regnante de Castilla al rey Sancho Garcés de Pamplona" y no mencionan a García Sánchez, el historiador se inclina "a tener como más probable que fue ese mismo año 1028 cuando tuvo lugar el trágico asesinato que puso en manos del rey Sancho el condado de Castilla". Debe también tenerse en cuenta que ninguna de estas cuatro fuentes alude a los nombres de los posibles victimarios.

[23] Juan ESTÉVEZ SOLA (ed.), *Chronica naierensis*, Turnhout, Brepols, 1995, pp. LXX-LXXIX.

primer esbozo de historia general de España y 2) por haber sido la primera en incorporar, de manera más o menos extensa, relatos épicos que circulaban en el momento de su redacción, pertenecientes a diferentes ciclos: el del "cantar de la condesa traidora", del "romanz del infant Garçía" y el del "cantar de Fernán González", al ciclo de los Condes de Castilla; el "cantar de Sancho II", al ciclo del Cid y una muy breve referencia a Roncesvalles, correspondiente al ciclo carolingio[24].

Durante el siglo XII, en España, la constitución de los reinos estuvo signada por la precariedad, ya que las uniones realizadas por medio de las armas o de las alianzas nupciales coexistían con nuevas segmentaciones. Así, el año 1157, es decir, una fecha muy próxima a la redacción de la Najerense, marca precisamente una nueva división que —a la muerte de Alfonso VII— se opera sobre el reino que había sido unido en 1085 por Alfonso VI, quedando Castilla para Sancho III y León y Galicia para Fernando III.

A diferencia de las muy escuetas informaciones contenidas en las crónicas y anales citados más arriba, la *Najerense* contiene, al final del libro II, el que será el primer trazo de narración referida a la muerte del Infante. A partir de la relativamente breve formulación del relato, caben algunas observaciones. Saltan a la vista, desde el ángulo del discurso, una serie de marcas destinadas a subrayar la crueldad de los homicidas: el duque de Vela, que aparece como padrino del infante, y su hijo, movidos por el odio masacran a cuantos castellanos hallan a su paso[25], en franco contraste con la atmósfera de juegos y alegría de castellanos y leoneses y la actitud de indefensión e inocencia —*innocuum*— con que García, solo en el palacio con *sua infantissa*, enfrenta la muerte.

Desde una focalización política, el hecho de que los Vela sean designados como leoneses, situación que no responde a una realidad histórica puesto que se trata de condes castellanos exiliados en León, es una pauta más de las simpatías pro-castellanas del autor de la *Najerense*: es necesario modificar la proveniencia de un linaje cuyos miembros, por traidores, no pueden ser castellanos.

[24] Así lo señalan R. MENÉNDEZ PIDAL en "Relatos poéticos en las crónicas medievales", *Revista de Filología Española*, 10 (1923), 329-372 —reed. en *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951, p. XXVIII—; S. MARTÍNEZ, "Tres leyendas heroicas de la *Najerense* y sus relaciones con la épica castellana", *Anuario de Letras*, 9 (1971), 115 -177.

[25] "*...ducti invidia* [...] *cesis quoscumque intra urbem inuenire potuerunt Castellanis*" (*Chronica naierensis*, p. 148).

Al comienzo del libro III, el relato se interrumpe para dar lugar a la exposición de la genealogía de Sancho III el Mayor, de Navarra, tutor y cuñado del infante. Cuando el desarrollo genealógico llega a Sancho, el hilo de la narración vuelve a retomarse en el punto mismo en que había sido provisionalmente abandonado, es decir, la muerte del infante.

Allí, si bien el cronista nos presenta un Sancho *vehementissime contristatus*, no deja de señalar que luego de advertir la vacancia que exhibe el gobierno de Castilla, el rey de Navarra intentará de inmediato ponerla bajo su férula[26]. El discurso cronístico se vuelve más claro aún cuando transfiere las palabras a los propios castellanos: "*Cui econtrario castellani sagaciter respondentes* [...] '*in honorem reginam decenti tenueritis, causa ipsius et non aliter uso in dominum recepimus...*'"[27]. Sancho será rey de Castilla tan sólo porque ésta pertenece a su mujer, Elvira, en tanto herencia de su padre, Sancho García de Castilla. Tras lo cual, y para despejar toda duda, el cronista agrega lo siguiente: "*Sicque Castella causa uxoris potius quam armis obtenta...*"[28].

Igualmente reveladora de la ideología del cronista, resulta la circunstancia de que sólo una vez satisfechas sus aspiraciones, Sancho decida vengar al Infante. El hecho se anuncia sobriamente, en una sola frase, desprovista de detalles y tras la cual pasa a hacerse referencia a los tres hijos de Sancho de Navarra: "*Interfectores autem cognati sui infantis Garsie digna ultione interfecit*"[29].

La segunda recurrencia textual de la muerte del infante tiene lugar en el *Chronicon mundi*[30] del leonés Lucas de Tuy, el Tudense, diácono de la iglesia de San Isidoro de León.

La obra, finalizada en 1236 y concebida como un *speculum principis*, fue compuesta, tal como lo señala el autor en el prefacio, por encargo de la reina doña Berenguela quien deseó reunir las crónicas que, a partir de san Isidoro fueron escritas "por los expertos en la historia de los reyes españoles", para destinarla a su hijo Fernando III[31]. Años más tarde, éste había de conceder a Lucas la dignidad episcopal.

[26] "*Predictus itaque rex Santius, audita morte infantis Garsie, vehementissime contristatus, nullumque ad Castelle regimen videns superstitem, Castellam sibi subicere attemptauit*" (*ibidem*, p. 150.)

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*.

[30] LUCAS de TUY, *Chronicon mundi* (ed. de Emma Falque), Turnhout, Brepols, 2003.

[31] *Ibidem*, *praefatio*, p. 4: "*Astrictus preceptis gloriosissime ac prudentissime Yspaniarum regine domine Berengarie, que ut chronicorum libros a beato Ysidoro et a quibusdam aliis*

Berenguela genera así el impulso de lo que fue "el mayor movimiento historiográfico de la Edad Media española"[32].

La redacción del *Chronicon mundi* coincide con un momento de especial agitación política de cuyos detalles Lucas fue testigo.

Doña Berenguela, hija de Alfonso VIII de Castilla y casada con Alfonso IX de León en 1197 (matrimonio que fue luego anulado por motivos de consanguineidad) fue designada tutora de su hermano Enrique I. El hecho suscitó la ambición de los condes de Lara, pertenecientes a uno de los linajes más poderosos de Castilla. Con habilidad, la reina supo hacerles frente, cediéndoles, bajo ciertas condiciones, la tutela del heredero. Los Lara no se dieron por satisfechos y sitiaron a la reina y sus seguidores en Autillo. La intervención del infante Fernando, hijo de Berenguela y Alfonso IX resuelve favorablemente la situación. Muy poco tiempo después, muere Enrique y Berenguela es proclamada reina de Castilla. Esta cede de inmediato el reinado a su hijo Fernando y, al fallecer Alfonso IX en 1230, Berenguela, cuya principal preocupación era la sucesión leonesa, logró la corona de León para su hijo, con la ayuda de numerosos partidarios entre quienes se contaban prelados leoneses, marcados por la influencia de la reina. De este modo, Fernando, heredero de Castilla por su madre y de León por su padre, une definitivamente ambas coronas en 1230.

Lucas de Tuy no permaneció ajeno a toda esta situación en la que se imbricaban intereses castellanos y leoneses, y su versión de los hechos revela evidente parcialidad[33]. Esta misma parcialidad a favor de los intereses leoneses signa el *Chronicon* ya desde la leyenda de los jueces de Castilla e impregna de valores negativos la figura de Fernán González.

Sus principales fuentes son la *Crónica de Alfonso III*, la *Silense*, la de Sampiro, la de Pelayo; a partir del reinado de Alfonso VIII de Castilla, los datos parecen provenir, en cambio, de una observación directa de los hechos[34].

peritis de ystoria Regum Yspanorum et quorumdam aliorum editos sibi scriberem imperauit, hanc premisis prefacionem, ut in prima fronte voluminis discant principes praeclaro negotio sanguine generosi non minus sapienter et clementer, quam in manu valida regna sibi subdita gubernare. Tunc enim iuris ordo seruatur, cum magis ex aequitate quam ex potestate in regimine proceditur subditorum".

[32] MARTIN, *op. cit.*, p. 204.

[33] *Ibidem*, p. 207 y ss.

[34] B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española*, Madrid, C.S.I.C., 1947.

El relato correspondiente al infant García se encuentra en el libro IV de su crónica[35] que cubre el período que va desde Pelayo hasta la conquista de Córdoba.

No se ha hallado una fuente para la leyenda del infante, razón por la cual Menéndez Pidal la atribuye a "una fuente antigua, hoy perdida"[36]. Creo, sin embargo, imprescindible recordar aquí la validez de las afirmaciones de G. Martin[37] al señalar el error que consiste en atribuir "a hipotéticas fuentes perdidas la explicación de transformaciones enteramente explicables por la intención de los compiladores (*scripteurs*)". Por otra parte, preciso es señalar también que el Tudense no parece haber utilizado en ningún momento la *Crónica Najerense*, única hasta la época en haber desarrollado el episodio.

La versión de Lucas presenta un grado de dramatización del que está exento el relato de la *Najerense* y su momento culminante está representado por la muerte del infante a manos de su propio padrino[38].

A partir del ángulo histórico político, se advierten en este episodio algunos puntos de interés referidos esencialmente a una serie de indicios que parecen encaminados a señalar rasgos de la ideología del Tudense.

Los Vela aparecen rememorando puntualmente los daños recibidos del conde Sancho de Castilla, "*memores malorum*"[39], circunstancia que no figura en la *Najerense*. Con todo, es preciso recordar que, un poco más arriba, al referirse al hecho, Lucas menciona la desobediencia de los Vela y las características del destierro subsiguiente: "*a Castella cum magno dedecore eicti sunt ab ipso duce*"[40]. El Tudense pasa por alto el castigo a los traidores y el relato los abandona refugiados entre las montañas, protegidos de todo peligro. Seña-

[35] LUCAS de TUY, *op. cit.*, p. 223 y ss.

[36] "Aunque escrita hacia 1236, me parece reproducir una fuente antigua, hoy perdida. Sabido es que el Tudense componía su historia copiando casi literalmente otras crónicas anteriores; diácono en León debió de hallar en los archivos de su iglesia un relato cronístico del trágico suceso que impresionó a la ciudad regia hacía dos siglos"; R. MENÉNDEZ PIDAL, "El 'Romanz del Infant García' y Sancho de Navarra antiemperador", *La idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires, Austral, 1943, p. 80.

[37] MARTIN, *op. cit.*, p. 14.

[38] Para algunas observaciones acerca del sentido del padrinazgo en la Edad Media, cf. LINEHAN, *History and the Historians*, pp. 263 y 417.

[39] LUCAS de TUY, *op. cit.*, IV, 44, 27-29: "*(...) sed filii Velae comitis supradictis aggregantes exercitus in submontanis memores malorum, quae sibi fecerat dux Sancius...*".

[40] *Ibidem*, IV, 43, 20-23: "*Eo fere tempore supradicto Vela comite mortuo duo filii eius Didacus et Silvestre cum Sancio duce Burgensium nollent obedire, a Castella cum magno dedecore eiecti sunt ab ipso duce*".

lemos también que el texto marca que la incursión de los Vela no sólo produce muerte entre los castellanos (como lo señala la *Najerense*) sino también entre los leoneses, quienes no vacilaron en salir en defensa del infante[41]. Pero el relato contiene un detalle más significativo aún. En el preciso momento de iniciarse la narración, luego de la muerte del conde Sancho de Castilla, el cronista nos informa que los condes castellanos —los *Burgenses comites*— solicitan al rey Vermudo de León el título de rey de Castilla para el infante, circunstancia que la *Najerense* no registra. La mano de los Vela —o por su intermedio la de la Providencia— hacen fracasar la empresa destinada a erigir al primer rey castellano. En ese sentido cabe leer entre líneas el concepto imperial leonés, basado en la restauración del reino gótico unitario, el de realeza, como dignidad recibida de Dios y dependiente, al mismo tiempo de la genealogía y la herencia[42]. De hecho, el posterior advenimiento de Fernando I, hijo de Sancho III el Grande de Navarra, al trono de Castilla y de León se llevará a cabo al margen y por encima de los intentos de la nobleza castellana. Si bien en esta versión del relato los *Burgenses comites* no pueden asociarse a la idea de una aristocracia facciosa o rebelde, no es infrecuente en el *Chronicon mundi* que este sector aparezca como grupo movido por las ansias de poder, la rebeldía, la disidencia y en muchos casos, como una presencia demasiado insistente alrededor del trono[43]. Es evidente que la índole de los sucesos que marcaron la minoridad de Fernando III y, en especial, el papel representado por los Lara dejaron su impronta en los escritos historiográficos del Tudense.

El relato de la ascensión al trono leonés por parte de Fernando I, heredero también de Castilla —fuera ya de los límites textuales de la leyenda del infante García, pero de alguna manera ligada a ella por ser Fernando quien hubo de ocupar el lugar reservado a García— introduce algunos rasgos que parecen corroborar la lectura pro-leonesa de Lucas de Tuy. Diversas circunstancias anteceden a la coronación del conde castellano de León: 1) recibe como esposa a Sancha, hermana del leonés Vermudo, cuya generosidad es explícitamente subrayada por el cronista ("*Rex autem Veremudus larguisima manu regales*

[41] *Ibidem*, IV, 44, 34-36: "Tunc occisi fuerunt multi tam de Castellanis, quam de Legionensibus, qui ad defensionem Garsiae ducis confluebant.".

[42] *Ibidem, praefatio*, p. 3: "Omnis quidem potestas bona; quia ait Apostolus ex Deo est: et fidelibus praecipit, potestatibus sublimioribus subiici, sive Regi quasi praecellenti, sine ducibus tamquam ab eo missis".

[43] MARTIN, *op. cit.*, p. 208 y ss. Para este autor, "...le ton 'anti-castillan' du *Chronicon* tient pour l' essentiel à ce que l' indépendance de la Castille fut la rupture géo-politique majeure à quoi dut faire face le Léon dans son histoire, ainsi que les troubles qui présidèrent au couronnement de Ferdinand III."

sororis nuptias exhibuit"[44]); 2) sitia a León luego de haber dado muerte a su cuñado Vermudo en la batalla de Tamarón; 3) recibe el reinado a través de la herencia que corresponde a su mujer, hecho que Lucas no deja de destacar: "*Non enim supererat aliquis de regali femine ad quem spectaret regnum Legionensi iure propinquitatis, nisi Sancia Regina uxor eiusdem Regis Fernandi*"[45]. No debe tampoco olvidarse que la escritura del *Chronicon* se lleva a cabo poco después de la reunión definitiva de los reinos de Castilla y León, en 1230, bajo el reinado de Fernando III. Tal vez por eso, su leonesismo se manifiesta sin reticencias en la ceremonia de ascensión al trono de Fernando I, ya que este es *consagrado* y *ungido* ("*consecratus* [...] *et unctus in Regem*"[46]) y no simplemente *coronado*, lo cual confiere a la ceremonia verdadero carácter de sacralidad ya que la unción real sella la unión del monarca con la Iglesia.

Compuesta alrededor de 1243[47], unos años después de la aparición del *Chronicon mundi*, la *Historia de Rebus Hispaniae*[48] es otro de los textos que recoge la leyenda del infante García. Su autor, el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, consejero de la corona y gran canciller de Castilla y León, fue un personaje en el cual se aunaron el alto linaje y una de las culturas más notables de su época.

En *De Rebus*, el desarrollo histórico central parte, desde el libro VIII, de la historia de los godos en función de la cual el Toledano construye su discurso historiográfico impregnado de germanismo. El vasto espectro de fuentes utilizadas abarca prácticamente toda la producción historiográfica española generada hasta ese momento, a la cual hay que añadir la cita explícita de fuentes juglarescas pertenecientes, probablemente, a materiales épicos no conservados[49].

---

[44] LUCAS de TUY, *op. cit.*, IV, 46, 38-39.

[45] *Ibidem*, IV, 49, 4-8. MARTIN, *op. cit.*, p. 217 hace una lectura divergente de este episodio: el sitio de León (y la posterior coronación de Fernando) tiene como sentido la imposición de un orden dinástico, al haber logrado salvaguardar así los derechos hereditarios de su mujer.

[46] *Ibidem*, IV, 49, 7-8.

[47] Cf. Rodrigo JIMÉNEZ de RADA, *Historia de los hechos de España* (ed. de Juan Fernández Valverde), Madrid, Alianza, 1989, pp. 49-50.

[48] IDEM, *Historia de Rebus Hispaniae sive Historia Gothica* (ed. de Juan Fernández Valverde), Turnhout, Brepols, 1987.

[49] "...el Toledano es el primer historiador que cita expresamente los relatos juglarescos; los cita una vez sola, para discutir la veracidad de las afirmaciones que hacen respecto de las conquistas de Carlomagno en España, y se encara con los que dan crédito a tales conquistas: '*Non nulli histrionum fabulis inherentes*' (III, X, 61-62); cuando no tiene reparo alguno que

La redacción de *De Rebus Hispaniae* arraiga en un momento histórico-político que sentó las bases de la hegemonía castellana en la Península. A ello contribuyeron, por una parte, la expansión territorial, producto no sólo de la unión castellano-leonesa llevada a cabo bajo Fernando III, sino también la paulatina anexión de territorios ocupados por los musulmanes; en poco más o menos doce años se recuperan Córdoba (1236), Murcia (1243), Jaén (1246), Sevilla (1248). Por otra parte, el rey lleva a cabo una política tendiente a reforzar su autoridad frente a las prerrogativas que habían comenzado a acumular la Iglesia, los nobles y las órdenes militares. Su accionar se refleja en el esfuerzo por lograr tanto la centralización política como la unificación jurídica del reino, hecho que halla su plataforma teórica en la introducción del derecho romano en las universidades de Palencia y Salamanca.

Al igual que el *Chronicon mundi*, la *Historia de Rebus Hispaniae* nace de un pedido real. Pero, a diferencia de la obra del Tudense, no aspira al didactismo de un *speculum principum*. Dedicada a Fernando III, escrita "*ad preconium nostre gentis et uestre gloriam*", su prólogo deja expresa constancia de esa solicitud. Parece quedar claro, entonces, la importancia que tenía para la corona la fijación por escrito de los sucesos históricos.

La leyenda del infante García ocupa el penúltimo capítulo del libro V de *De Rebus*, que se inicia con el reinado de Fruela y la leyenda de los jueces de Castilla. El análisis de la versión del Toledano pone de manifiesto una peculiar lectura de los hechos elaborada a partir de una focalización muy distinta de la de Lucas, su fuente principal, y de una sintomática resignificación de ésta.

Lo que quizás habría que señalar en primer término es la presencia concreta del historiador en el texto mismo, a través del empleo de la primera persona del plural, marca que señala la forma en que el autor se impone y deja su huella en el escrito: "*Nunc ad historiam Regis Sancii [...] a qua diuertimus, reuertamus*"[50], para no citar más que un ejemplo.

Desde el punto de vista del discurso histórico, hay que apuntar, en primer término —a diferencia de lo que sucede en el *Chronicon mundi*— que la solicitud de casamiento de García con Sancha no conlleva la idea de transformar al infante en rey de Castilla, previo pedido de autorización a Vermudo III; de tal modo, parece quedar anulada, por lo menos discursivamente, la dependencia castellana respecto de León. Por otra parte, si se observa la inserción textual

oponer a los histriones, no los cita limitándose a tomarlos como informadores", MENÉNDEZ PIDAL, *Reliquias*..., p. XLIX.

[50] XIMENEZ de RADA, *op. cit.*, V, 25, 1.

de la leyenda del infante puede verse que ésta queda integrada dentro de los orígenes y genealogía del reino de Navarra (expuestos a partir del capítulo XXI) y no ya dentro de la historia de los reyes leoneses como en la *Najerense* y el *Chronicon mundi*. El eje de la focalización ya no pasa por León sino por Navarra, lo cual establece una suerte de identidad navarro-castellana[51].

Por lo demás, es necesario destacar también que el libro V se abre con la leyenda de los jueces de Castilla e incluye en su penúltimo capítulo la de la muerte del último conde de Castilla, estableciendo y resaltando así una continuidad genealógica que Lucas no tuvo interés en destacar.

El estudio del léxico permite establecer dos series: una, perteneciente a los Vela[52], otra, al séquito del infante. La primera queda emblematizada por dos lexemas: *proditio* y sus diversas flexiones y *facinus*, la traición y el crimen. El primero, reiterado cuatro veces en el decurso de una narración relativamente breve, logra saturarla semánticamente; el segundo, utilizado dos veces, acentúa y completa el primer significado.

La segunda serie, relativa al séquito del infante, se construye a partir de *nobiles, fideles* y *magnates*, lexema éste que el Toledano utiliza para designar el estrato superior y más influyente de la nobleza[53]. Los tres configuran un campo semántico que remite claramente al imaginario feudal. Esta referencia no se detiene aquí sino que se expande hacia el espacio del fingido rito vasallático[54] que los Vela ejecutan alevosamente ante el infante. Este, seguro ya de ese *hominium*, es decir del contrato personal por el cual señor y vasallo se comprometen a la mutua fidelidad, se prepara para disfrutar del "anhelado goce" de conocer a Sancha.

El mundo de los valores feudales que tiene como eje los conceptos de *fe* y *fidelidad*[55] representados en el *hominium*, y en torno a los cuales gravitan

[51] MARTIN, *op. cit.*, p. 281 se pregunta si esto responde a la dominación que ejerció Sancho el Grande de Navarra sobre el reino leonés y el condado castellano, para destacar luego que por primera vez en la historiografía española la dominación navarra se inscribe tan profundamente en el relato histórico. Pensamos que quizás, tampoco sea ajeno a este hecho el origen navarro del Toledano.

[52] Para todo lo refente a la situación histórica de los Vela, cf. MENÉNDEZ PIDAL, "El romanz del infant García...".

[53] MARTIN, *op. cit.*, p. 286.

[54] El rito que sellaba el pacto vasallático en los reinos hispánicos era llamado *pleyto e homenaje*; la tradición hispánica prefería la práctica del "besamanos" a la de la *inmixtio manuum* utilizada en los reinos transpirenaicos. El Toledano era claramente consciente de esta diferencia.

[55] MARTIN, *op. cit.*, p. 263 y ss.

todas las formas de compromiso vasallático, ocupa un lugar central dentro de la ideología y convicciones del Toledano. No es por eso sorprendente que la irradiación de ambos conceptos se inicie a partir de la primera línea del prefacio: "*Fidelis antiques et antiqua fidelitas primeuorum doctrix genetrix posterorum credidit actibus minorari si sibi soli se genitam reputaret*" y que genere un verdadero himno de alabanza en el capítulo 18 del libro VII.

Dentro de tal contexto, la imagen de los Vela, cuyo rencor atraviesa el linaje de los condes de Castilla[56] se envilece aún más al aparecer insertados dentro del bando de los *milites* leoneses incorporados a las fuerzas sarracenas[57]. Sobre ellos recae la peor de las condenas: la que cabe a los *proditores*, a aquéllos capaces de transgredir el vínculo vasallático.

A modo de contraste con esta lectura, claramente anti-leonesa, se genera otra a partir de la serie perteneciente a los *magnates* castellanos, *nobilis et fidelis*, dos cualidades que parecen contener las virtudes inherentes al ámbito del imaginario feudal[58]. No obstante, la nobleza de los castellanos no logra neutralizar la felonía de los de León o, al menos, de una parte de ellos, y la guerra civil, hasta ahora ausente de los textos analizados anteriormente, se vuelve inevitable: "*Unde et perpetrato fascinore, Castellani et Legionenses intestine plage uulnere corruerunt*"[59].

Si se examina, como en los casos previos, lo que puede considerarse como "continuación" del episodio del infante García, es decir la sucesión leonesa, volveremos a encontrar una serie de rasgos pro-castellanos y anti-leoneses.

En el libro VI, cap. 6 observamos lo siguiente: 1) son los propios nobles leoneses quienes, al advertir el "*detrimentum patrie*", persuaden a Vermudo acerca de la conveniencia del casamiento entre Sancha y Fernando; 2) la generosidad de Vermudo subrayada por Lucas ("*larguissima manu regales sororis nuptias exhibuit*") desaparece para dar lugar al presente que Sancho el Grande hace a Fernando y a Sancha. Se trata de las famosas "tierras de la discordia" comprendidas entre los ríos Cea y Pisuerga disputadas desde an-

[56] XIMENEZ de RADA, *op. cit.*, V, 25, 11-12 : "*Qui ob patris odium prodicionis aneli in filium congresserant factionem*".

[57] "*Tunc quidam milites de regno Legionis cum predictis filiis Vegilae ad sarracenos transfuge, eo quod a Comite Sancio indignanter recesserant a Castella...*", *ibidem*, 17-19.

[58] A través de la secuencia sintagmática y del empleo del adversativo la cadencia del discurso parece acompañar este movimiento: "*Et* prodicionem *huius modi sponsa sua Sancia, que utcumque perceperat, reuelarat,* sed magnates *qui secum aderant, cum essent* nobiles et fideles, *tantum* fascinus *credere noluerunt*", *ibidem.*, 22-25 (el resaltado es nuestro).

[59] *Ibidem*, 25-26.

taño por castellanos y leoneses, anexadas ahora a la corona de Castilla (con lo que Rodrigo, diferenciándose netamente de la posición de Lucas, sienta los derechos castellanos sobre ellas) y cedidas con el beneplácito de Vermudo; 3) muerto Sancho, Vermudo se arrepiente de esta cesión —con lo cual aparece traicionando un pacto—, pretende recuperarlas (VI, 8) y desencadena él mismo las hostilidades que lo llevarán a la muerte; 4) la coronación de Fernando en León, que había sido enunciada por Lucas como *unción*, con toda la sacralidad que ella implica (sin duda por el hecho de querer realzar con ello la sede de León), en Rodrigo (que abogó permanentemente por la primacía de la sede de Toledo) es sólo ceremonia de coronación[60].

El reinado de Alfonso X (1252-1284) marca un período signado por la recuperación de la mayor parte de las tierras ocupadas por los árabes, con excepción del reino de Granada. La consecuencia de este hecho fue el fortalecimiento de la nobleza gracias al aumento de dominios y privilegios concedidos en función de los "repartimientos" reales. Esta situación obligó a Alfonso a tomar una serie de medidas destinadas a limitar la expansión de los grandes vasallos, de donde surgió la necesidad de generar un aparato legal con el fin de contrarrestar este fenómeno. Reflejo de esta situación son sus obras de índole jurídica, orientadas hacia el ordenamiento del conjunto de la sociedad. Para ello, fue necesario establecer una jerarquización precisa que permitiera delimitar y especificar los derechos y deberes de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, así como los principios que debían regir las relaciones entre el rey y sus súbditos. La obra cultural de Alfonso, que abarca prácticamente todos los campos del conocimiento, se transformó así en un instrumento de poder destinado a reforzar la realeza y la construcción del Estado.

La elaboración de la *Estoria de España* no es ajena a esta intencionalidad. La tarea de compilación se inicia hacia 1270, fecha en que Alfonso solicita en préstamo una cierta cantidad de libros al cabildo de la colegiata de Albelda y al convento de Santa María de Nájera[61]. Por primera vez, el discurso historiográfico castellano ya no proviene del ámbito eclesiástico: su conducción y desarrollo estarán directamente puestos bajo el control del monarca cuyo

[60] Uno de los objetivos fundamentales del Toledano fue lograr el reconocimiento de la primacía de la sede de Toledo sobre toda la Península. Lucas, en cambio, defendió la primacía de la sede de Sevilla y, por ende, todo lo relacionado con León puesto que en la catedral descansaban los restos de San Isidoro de Sevilla (LINEHAN, *History and the Historians..., passim*).

[61] "mandamos ayuntar quantos libros pudimos auer de historias en que alguna cosa contasen de los fechos d'Espanna", *Primera Crónica General*, 4ª, 26-28.

poder no era ajeno a la representación del pasado que se aspiraba a conservar en la crónica.

Asimismo, la *Estoria de España* marca un punto de inflexión en la historiografía castellana: crea, a través del empleo de la prosa, la forma de expresión de esa historia[62] y sienta las bases del desarrollo de esta disciplina a lo largo de tres siglos.

El discurso histórico, vehiculizado por primera vez en lengua vernácula, ensancha el espectro de su recepción y se abre hacia un público más vasto, hasta entonces al margen de esos contenidos[63].

La obra alfonsí se integra dentro de un programa político y cultural iniciado bajo Fernando III, con el cual se relacionan los cambios generados a partir de la Reconquista, la fundación de las primeras universidades y los decretos del IV concilio de Letrán (que subrayaron la importancia de la educación de los laicos). Alfonso tuvo, por su parte, la lucidez de advertir, según lo señaló D. Catalán[64], que "el 'ser y existir' de un grupo humano cohesionado por una herencia cultural común depende de la conciencia social y genealógica que tenga de sí mismo, conciencia que puede crearse y modificarse mediante la acción de la palabra y la escritura".

Los estudios fundacionales referidos a las crónicas españolas iniciados hace más de cien años por Ramón Menéndez Pidal acusaron un nuevo giro y abrieron nuevas perspectivas al ser retomados, a partir de 1955 por Diego Catalán. En particular, este estudioso mostró que el texto de la *Primera Crónica General* editada por Menéndez Pidal, primero en 1906 y posteriormente en 1955 "no es cumplida realización de la *Estoria de España* proyectada por Alfonso X"[65] y que la constitución definitiva de la Crónica no se llevó a cabo sino hasta mediados del siglo XIV[66].

[62] Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, "Prólogo" a su edición de la *Primera Crónica General*, Madrid, Gredos, 1955, p. LII.

[63] No puede desconocerse, sin embargo, la existencia del *Liber Regum*, escrito en dialecto navarro-aragonés entre 1194-1211, y la traducción al castellano del *Liber judiciorum* bajo Fernando III, durante cuyo reinado la lengua vernácula empieza a aparecer en los documentos reales.

[64] Diego CATALÁN, *La* Estoria de España *de Alfonso X. Creación y evolución*, Madrid, Fundación Menéndez Pidal-Universidad Autónoma de Madrid, p. 31.

[65] CATALÁN, "El taller historiográfico alfonsí (métodos y problemas del trabajo compilatorio)", en *La Estoria de España...*, p. 45.

[66] La redacción aceptada como definitiva por Alfonso X abarca desde la historia antigua hasta mediados del reinado de Alfonso II el Casto; a partir de allí, el relato quedó inconcluso en los talleres del Rey Sabio cuya muerte en 1284 interrumpe el proyecto; el tramo de Ramiro

A partir de la *Estoria de España*, los contenidos del cantar de gesta y la leyenda imponen su presencia en forma decisiva; la autoridad de estos es, por cierto, muy inferior a la de los cronistas latinos pero la impronta de su discurso es indudable y legaliza, en cierta medida, una serie de elementos y circunstancias incorporados al imaginario colectivo y se impone como una nueva manera de historiar. Si bien el hecho de la inclusión de estas fuentes no es nuevo dentro de la historiografía española[67], sí lo es la extensión que se les concede. Los lectores no fueron sin duda insensibles a esta circunstancia que les permitiría reconocer y recuperar el eco de viejos cantares[68].

Los estudios historiográficos iniciados por Diego Catalán muestran cómo el proyecto de la *Estoria de España* diseñado por Alfonso X no logró ser completado y definitivamente fijado durante su reinado. Ya en vida de Alfonso existieron diversas versiones provenientes de borradores compilato-

I a Vermudo III (y probablemente los primeros reyes de Castilla) se conserva en dos versiones: la *concisa* y una refundición amplificada tardía comenzada bajo Sancho IV (*Versión amplificada de 1289*) que utiliza la versión alfonsí reelaborándola estilísticamente. Se extiende hasta el reinado de Fernando III (padre de Alfonso X) y no se constituye en forma definitiva hasta mediados del siglo XIV, entre 1340 y 1345, bajo Alfonso XI —D. CATALAN, *De Alfonso X al conde Barcelos. Cuatro estudios sobre la nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 5-278 y, del mismo autor, *De la silva textual al taller historiográfico alfonsí. Códices, crónicas, versiones y cuadernos de trabajo*, Madrid, Fundación Ramón Areces y Universidad Autónoma de Madrid, 1997—.

67 El Toledano ya había incorporado fuentes de esta índole de las cuales hace mención explícita (cf. n. 47). "Cuando no tiene reparo ninguno que oponer a los histriones, no los cita, limitándose a tomarlos como informadores" (MENÉNDEZ PIDAL, *Reliquias...*, p. XLIX). El ejemplo de la tradición oral dentro de las obras historiográficas no es privativo de España. B. LACROIX, *L'historien au Moyen* Age, Montreal-París, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1971, p. 71 cita múltiples ejemplos tanto de historiadores que rechazan este tipo de testimonios como de los que consideran que éstos también deben ser tenidos en cuenta pero no en forma exclusiva: GUILLERMO de MALMESBURY, *Gesta regum anglorum* (ed. de Stubbs), IV, 382 —*RS*, 90, 2 (1889), p. 447—: "*Omnia vero indulgenti famae credere, et facilitaten auditorium falliere, veraces historici non debet esse*"; G. de MALMESBURY, *Hist. Novella* I, 453 —*RS*, 90, 2 (1889), p. 530—: "*Nec vero haec iccirco dixerim quod credam fuisse verba hominis, qui se unicuique tempori pro volubilitate provincialum scriptis apono*"; ORDERICO VITAL, *Hist. Eccl.*, VI, 3, t. 3, p. 6: "*Vulgo canitur a joculatoribus de illo cantilena; sed jure praeferenda est relatio authentica, quae a religiosis doctoribus solenter est edita, et a studiosis lectoribus reverenter lecta est in communi fratrum audientia*" (siguen más citas).

68 Para D. CATALÁN, "Poesía y novela en la historiografía de los siglos XIII y XIV", en *La* Estoria de España..., p. 143, "la inclusión de los poemas no se debió a una condescendencia respecto a un público acostumbrado a oír la historia tal como la cantaban los juglares sino como consecuencia del concepto enciclopédico con que fue planteada la *EE* que exigía aprovechar todas las informaciones contenidas en todas las fuentes disponibles".

rios; otras, se completaron después de su muerte. Probablemente hacia 1275 estuviera redactada toda la historia gótica hasta el capítulo 565, conservada en el manuscrito de El Escorial Y-1-2. La sección siguiente, correspondiente a la historia posterior a la destrucción de España no se concluyó bajo Alfonso X y quedó en estado de borrador. De esta segunda mitad de la crónica llegaron dos versiones divergentes: la *regia* (que alcanza desde mediados del reinado de Alfonso el Casto y que sí puede considerarse como texto "oficial" alfonsí) y la *vulgar* (hasta mediados de la dinastía astur-leonesa).

La llamada "tradición troncal", que refleja en forma más fehaciente la primitiva estructura de la *Estoria de España*, se conserva en la ya mencionada *versión regia* y en la *versión concisa* (desde Ramiro I a fines del reinado de Vermudo III). De esta misma tradición troncal deriva un texto perteneciente a la época de Sancho IV, la *versión amplificada de 1289*, marcada por la novelización y la reelaboración retórica; corresponde a la edición de R. Menéndez Pidal y abarca el período que se extiende desde Ramiro I a la llamada "laguna cidiana", en la mitad del capítulo 896.

Existen, además, otras dos versiones que se apartan de esta tradición: la vulgar, aludida más arriba, y la crítica, compuesta entre 1282 y 1284 (desde comienzos de la historia de los godos hasta la muerte de Fernando II) "que se elaboró sobre un texto muy antiguo de la Estoria de España en el que se hicieron cambios muy significativos"[69].

Otra versión completa de la historia de España es publicada en 1541 por Florián de Ocampo, cronista oficial de Carlos V. Se trata de *Las quatro partes enteras de la Crónica de España que mandó componer el serenísimo rey don Alfonso llamado el Sabio*. Para la redacción de la historia de España, hasta el fin de la dinastía leonesa, el autor unificó varios manuscritos derivados de la *Estoria de España* alfonsí; uno de ellos comprendía la historia antigua y gótica y pertenecía a la *Versión regia anterior a 1274*; el otro, la *versión crítica*, ya mencionada, y un tercer texto, cuya extensión se desconoce, perteneciente también a la redacción primitiva. Estas tres versiones configuran la llamada

[69] Tomo estos datos de Mariano de la CAMPA GUTIÉRREZ, *La* Crónica de Veinte Reyes *y las versiones crítica y concisa de la* Estoria de España. *Ediciones críticas y de estudio*, tesis doctoral inédita. Cf. también, CATALAN, *De la silva textual...*, IV, pp. 284-458. De la *versión crítica* de la *EE* de alrededor de 1282-1284 descienden tres ramas: a) ms. *Ss* y sus hermanos (conocidos como *Crónica de Veinte Reyes*; b) ms. de la *Crónica General Vulgata*; c) la *Estoria del fecho de los godos*, formadas por dos familias, la *Estoria breve* y la *Estoria amplia* y un derivado de esta, la *Estoria amplia arreglada después de 1445* (de la CAMPA, *op. cit.*).

Crónica General Vulgata[70] en cuya tercera parte se incluye la leyenda del infante García. La cuarta y última parte de la crónica de Ocampo desarrolla la historia de los reyes de Castilla a partir de Fernando IV.

Dado el objetivo de este estudio y en función del período que abarcan las distintas versiones, sólo tendremos en cuenta la *concisa*, la *crítica*, la *Crónica General Vulgata* y la *versión amplificada después de 1289.*

Con respecto a la leyenda que nos ocupa, Diego Catalán[71] colacionó en forma exhaustiva las versiones *crítica*, *concisa* y la de la *Crónica General Vulgata* y sus fuentes latinas mostrando de qué manera éstas se armonizan. Examinaremos las tres en forma conjunta haciendo las salvedades correspondientes a una u otra de ellas cuando sea necesario,

La leyenda del infante contenida en estas versiones reúne las características propias de la versión alfonsí: acopio de varias fuentes, en este caso el *Chronicon mundi* del Tudense, la *Historia de Rebus Hispaniae* del Toledano y un texto en romance, la "Estoria del rromançe deste infante Garçia"[72], que cumplen con la finalidad de ofrecer un discurso histórico lo más amplio y verosímil posible relacionado con el espacio hegemónico al que se aspiraba para España.

Las tres versiones señaladas están recorridas por una serie de marcas que les imprimen, a nuestro parecer, un sello distintivo.

Una de las de mayor relieve textual es la referida a la idea del vasallaje que una y otra vez se manifiesta a lo largo del texto. A diferencia de lo expuesto por las dos fuentes latinas que sólo hablan de "desobediencia" o de "insubordinado comportamiento", las versiones *crítica* y *concisa* se refieren en forma explícita a la actitud de los tres hijos del conde Vela con respecto a Sancho de Castilla en términos de ruptura del pacto vasallático[73]. En las sección referida al infante García las tres versiones en romance duplican el falso homenaje de los Vela hacia el infante, uniendo la fuente latina con la versión juglaresca con lo cual queda más fuertemente subrayada la importancia del vínculo y,

[70] Cf. CATALAN, *La* Estoria de España..., p. 45, n. 21; IDEM, "El taller historiográfico alfonsí...", p. 59; María del Mar BUSTOS, *La Crónica General Vulgata. Estudio y edición crítica*, tesis doctoral inédita.

[71] CATALAN, *De la silva textual...*, pp. 284-458.

[72] *Versión crítica,* cap. CCXIII (ed. de la Campa).

[73] "pues muerto que fue el conde don Vela (...) auino assi que sus tres fijos (...) *non queriendo obedecer non fazer uasallaje al conde don Sancho* (...)" —*Versión concisa*, p. 444—; "...después que fue muerto el conde don Vela (...) tres sus fijos (...) *non queriendo obedesçer nin fazer vasallaje al conde don Sancho...*" —*Versión crítica*, p. 245— (el subrayado es nuestro).

al mismo tiempo, la de la traición[74]. Dentro del mismo campo semántico, se ubica el ruego desperado de doña Sancha a los Vela tomado de la "estoria del rromançe": los condes no deben matar al infante pues los une una relación de vasallo a señor[75]. Hay que señalar también el hecho de que los cronistas alfonsíes no parecieron estar especialmente interesados en remarcar la pertenencia de los Vela al reino de León.

El homenaje vasallático —esta vez sin huellas de duplicidad— vuelve a reiterarse a través de la figura de Fernán Gutiérrez, señor de Monzón. Este personaje, incorporado a la leyenda a partir de la versión romance, duplica su vasallaje: primero ante García, luego ante Sancho de Navarra.

Esta insistencia —ausente, como ya fue señalado, en los historiadores latinos— no fue probablemente ajena a la importancia que, dentro de la ideología de Alfonso, tuvo el ordenamiento social y jurídico de sus súbditos y los rígidos principios que regulaban las relaciones entre señores y vasallos a través de los distintos estamentos.

La traición de los Vela vuelve a reiterarse una y otra vez en el texto de las versiones alfonsíes, sobre todo en la *Concisa* y en el de la *Crónica General Vulgata*[76].

[74] "et Ruy Uela e Diego Uela e Yenego Uela (...) *besaronle la mano así commo es costumbre en España, e tornaron se sus uasallos (...). Et ell infante otorgo gela estonces , e ellos besaron le la mano otra uez*" —*Versión concisa*, p. 461—; "E rrogaronle e pidieronle por merced que le otorgase la tierra, e que le *seruieren con ella commo a su señor natural.* El infante otorgo gela entonçes, *e ellos besaron le la mano otra vez" —Versión crítica*, p. 263—; "e Ruy Vela e Diego Vela e Iñigo Vela (...) salieron fuera de la çibdad a lo rreçebir mucho onrradamente e *besaronle la mano, commo es costumbre d' España e tornaronse sus vasallos*" —*CGV*, p. 692— (el subrayado es nuestro).

[75] "Condes, non matedes al ynfant ca *vuestro señor es" —Versión crítica* (el subrayado es nuestro)—.

[76] "Los *traydores* luego que mouieron aquella pelea, mandaron çerrar las puertas (...)" —*Versión concisa*, p. 462—; "et los altos omnes que seyen en el palaçio quando le oyeron dizer, non quisiron creer que *tan grant traición* commo aquella..." —*Ibidem*, p. 462—; "El infante Garçia quando lo uio (...) començo de mal traer los e decirles "*canes*" e "*traydores*" —*Id.*, p. 463—; "Los *condes traydores* luego que esto ouieron fecho fueronse para Monçon..." —*Id.*, p. 465—; "E asi lo fizieron los *traydores* e luego que fizieron esta *traición* mandaron çerrar las puertas..." —*CGV*, p. 692—; "e los *condes traydores* quando lo vieron fueronse derechamente para el" —*Id.*, p. 693—; "Después que los *traydores de los condes fijos del conde don Vela* ovieron muerto al ynfante don Garçia..." —*Id.*, p. 694—; "E *los traydores fijos del conde don Vela* (...) fueles muy gran mal e pesoles mucho con ellos..." —*Id.*, p. 694—; "(...) y desposo a don Garçia (...) con la ynfanta doña Sancha, aquella que fuera esposa del infante don Garçia e que mataron *los traydores*" —*Id.*, p. 695— (el subrayado es nuestro).

El relato de la muerte del infante no es parejo en las tres. La *Concisa* sigue la versión del Toledano (el infante es muerto ante la iglesia de San Juan Bautista) y, cuando retoma la versión juglaresca, sólo consigna que "dieron en el grandes feridas con los venablos que tenien"[77]. La *versión crítica* retoma al Toledano como fuente en una primera instancia pero, al desarrollar la "estoria del rromanz", añade dos informaciones nuevas: el infante es cercado en la iglesia de Santa María donde se hallaba refugiado y es luego llevado "muy deshonradamente" ante un personaje cuya presencia no consta ni en las fuentes latinas ni en la Concisa, el conde Nuño (o Muño) Rodrigo[78]. La *Crónica General Vulgata* da una relación de los hechos muy similar a ésta[79].

Dos conclusiones pueden extraerse de esta situación: la imagen de los Vela se vuelve aún más odiosa puesto que al magnicidio se suma el sacrilegio ya que el infante estaba refugiado en lugar sagrado. Por otra parte, Muño Rodríguez no es un personaje de ficción sino un caballero castellano que integró la corte del infante[80]; en otros términos: la traición puede ocultarse hasta entre los más próximos seguidores, circunstancia que la propia historia personal de Alfonso habría de confirmar trágicamente años después. Es muy posible, entonces, que la presencia de Rodríguez se deba a algo más que a una mecánica incorporación por parte del compilador de los contenidos de la "estoria del rromanz".

El perfil de los Vela no ha dejado aún de ensombrecerse: el cuerpo acribillado del infante es arrojado por "somo del muro" a los pies de Sancho el Grande, si bien en este punto, la versión crítica declara con cautela "mas esto non semeja cosa de creer" (cap. CCXIII).

Todo parece señalar, entonces, que las versiones alfonsíes han tendido a subrayar con los tintes más oscuros la imagen de la traición y de los traidores.

A los detalles hasta ahora presentados hay que añadir algunos aspectos más: la venganza de Sancho de Navarra, situación que los historiadores latinos parecen haber pasado por alto y que las versiones alfonsíes ponen en las

[77] P. 464.

[78] "e el ynfant quando los vio venir contra sy denodados metiose en Santa Maria de Rregla, e los traydores çercaron le alli e leuaronle preso muy deshonrada mente antel conde Nuño Rrodrigo".

[79] "E el infante, quando los vio venir contra si muy denodadamente diciendo aquellas palabras fue mucho espantado; metiose en Santa Maria de Reguela e los traydores çercaronlo alli e tomaronlo e levaronlo preso muy desonrradamente ante el conde don Nuño Rodrigo", p. 693.

[80] MENÉNDEZ PIDAL, "El romanz...", pp. 96-97.

manos mismas del rey[81]; el duelo de doña Sancha que, amplificado, carga de dramatismo la versión del Toledano y la salvaje venganza que la propia Sancha descarga sobre su agresor, Ferrant Flayno, precedida por un discurso no exento de connotaciones sexuales[82].

Relato de lealtades y traiciones, la leyenda del último conde de Castilla condensa, dentro de su reducida extensión, el testimonio de la miseria y la nobleza de los actos humanos.

Agreguemos, por último, que los cronistas alfonsíes no sólo "armonizaron" y "ayuntaron" fuentes sino también ideas. Las omisiones también cobran sentido: ha desparecido el antileonesismo de Rodrigo dado que los Vela ya no se presentan como súbditos leoneses ni su intervención desencadena la guerra fratricida. Más aún, la *Estoria de España* —compuesta luego de la unificación definitiva de los reinos castellano y leonés—, variando levemente la fuente de Toledano, muestra a Fernando I casi como una prefiguración de Fernando III: "El mucho onrrado don Seruando, obispo desa cibdat de León vendeciol entonces por rey en la iglesia de Santa Maria, la see obispal, et pusol la corona del rreyno en la cabeça e esto fue veynte e dos días del mes de junio, e fue rrey de Castilla e de León".

La narración del infante García perteneciente a la *Versión amplificada de 1289*, corresponde a los capítulos 787 a 789 de la *Primera Crónica General* editada por Menéndez Pidal en 1955. Poco o nada agrega este fragmento desde el punto de vista del discurso historiográfico; son evidentes, en cambio, las modificaciones en el nivel del discurso lingüístico, con la presencia de frases mucho más extensas y una mayor verbosidad. Pero, quizás, el interés mayor reside en el hecho de que resulta evidente comprobar que el grado de ficcionali-

[81] "Los reyes çercaron entonçes a los condes e prisieronlos e *quemaronlos en el fuego*" —*Versión concisa*, p. 465—; "El rey don Sancho çerco estonçes a los fijos del conde don Vela, e prendiolos e *quemolos biuos en fuego*" —*Versión crítica*, p. 268—; "Y el [rrey] don Sancho *tomolos todos presos e quemolos con fuego*" —*CGV*, p. 694— (el subrayado es nuestro).

[82] "Et pues que ouieron fecho el desposorio dixo ella contral rey don Sancho, que si non la uengasse Ferrant Flayno (...) que nunca su cuerpo serie llegado al de don Garçia su fijo (...). Entonçes fizo en el iustiçia quel touo por bien *así quel mato con sus manos mismas*" —*Versión concisa*, pp. 465-466—; "doña Sancha dixo al rey don Sancho: 'si vos non me vengades de Ferrant Flayno (…) nunca mio cuerpo sera allegado al de don Garçía vuestro fijo' (…). E ella fizo en el su iustiçia, qual touo por bien *asi que lo mato con sus manos mismas*" —*Versión crítica*, p. 268—; "E la ynfanta dona Sancha dixo estonçes al rrey don Sancho: 'Señor, sy vos no me dades venganza de Fernan Flayno (...) nunca el my cuerpo sera llegado al de Garçia vuestro fijo' (...) y ella, quando lo vido en su poder fizo en el su justiçia (...) en tal manera *que ella lo mato con sus manos mismas*" —*CGV*, p. 695— (el subrayado es nuestro).

zación, originado en la estoria del rromanz o en alguna refundición perdida se ha expandido y que el imaginario proveniente de los cantares de gesta ocupa un espacio cada vez mayor. La textualización de la venganza de doña Sancha es sin duda un ejemplo fehaciente[83].

Sobre el telón de fondo de una escueta información historiográfica y a través de la continuidad y permanencia de su enunciado, la leyenda del infante García fue marcando, a través del tiempo, los distintos puntos de inflexión que modulan su sentido. Texto móvil, como lo es esencialmente el escrito medieval, a la vez uno y múltiple, ha recorrido los siglos variando su significado histórico-político, anteponiendo las características de un peculiar e intencionado entretejido de fuentes y discursos a la mera compilación[84].

[83] "Entonçes donna Sancha tomol et fizo justicia en el qual ella quiso, et fizola en esta guisa tomo un cuchiello en su mano ella misma, et taiole luego las manos con que el firiera all inffant et a ella misma, desi taiol los pies con que andidiera en aquel fecho, después sacole la lengua con que fablara la traición, et desque esto ouo fecho sacole los oios con que lo uiera todo. Et desquel ouo parado tal, mando adozir una azemila et ponerle en ella et leuarle por quantas uillas et mercados auie en Castiella et en tierra de Leon do el fiziera aquella trayción, diziendo et pregonando sobrel cada logar que por la muerte que aquel Fernant Laynez basteçiera al inffant Garcia et fuera ell en ella, padecie ell aquello" —*Primera Crónica General*, cap. 789, p. 472—.

[84] Estoy elaborando actualmente las notas referentes al tratamiento de este tema tal como aparece en la *Crónica de 1344*

PODER, JUSTICIA Y DERECHO EN TRES *SPECULA* DEL SIGLO XIII

NELLY EGGER DE IÖLSTER

(DIMED-CONICET)

En este trabajo nos proponemos trazar un paralelo entre tres obras de la segunda mitad del siglo XIII cuyas características permiten encuadrarlas en el género de los *specula*. El objetivo del análisis es señalar coincidencias y diferencias entre ellas.

Es sabido que los *specula* son un género didáctico que, a menudo, estuvo dedicado a la formación y educación de príncipes. Para nosotros constituyen un instrumento valioso para conocer las tendencias políticas y culturales de la época en que fueron redactados. Aquí nos ocuparemos de las siguientes obras, que mencionamos de acuerdo con el orden cronológico de su redacción:

a) La *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio de España (1252-1284), dedicada a la persona del rey y a su entorno. Las *Siete Partidas* o *Libro de las leyes* son la parte más importante de la abundante obra legislativa de Alfonso el Sabio. Fueron redactadas entre 1256 y 1265 aunque no tuvieron fuerza de ley hasta 1348, casi un siglo más tarde. Hasta entonces Castilla no estuvo unificada jurídicamente y, junto a la pervivencia del *Liber iudiciorum* visigodo, se aplicaban el *Fuero de León* y diversos fueros municipales. De hecho, las Partidas se ocupan de numerosos temas no jurídicos. Tal es el caso de la Segunda Partida que analizaremos aquí, cuyas características permiten incluirla entre los espejos de príncipes. Su redacción no es obra de Alfonso X sino fue encomendada a una comisión de juristas que trabajó bajo su dirección y contó con su activa participación personal[1].

b) En segundo lugar se analizará *Kongsspegelen*, un *speculum* noruego de alrededor de 1260. El título significa espejo del rey. Se trata de una obra de autor anónimo que reúne conocimientos de variada índole, como fue frecuente en el caso de los specula de la época, algunos de los cuales pre-

[1] Se empleó la siguiente edición de las *Partidas: Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso*, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555 —edición facsimilar, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1985—.

tendieron ser auténticas enciclopedias del saber. Tal es el caso de aquél que aquí nos interesa. Está compuesto por tres secciones dedicadas a temas diferentes. La primera aborda los conocimientos útiles para los mercaderes, les recomienda que sepan diversos idiomas y les transmite nociones de geografía y de meteorología. Sigue una segunda parte dedicada a la *hirdh* (la comitiva del rey) que, en el momento de redacción de la obra había dejado de ser la comitiva germánica tradicional. Durante el siglo XIII, la palabra había pasado a designar al grupo de hombres que mantenían un vínculo vasallático con el rey y, además de referirse al grupo de vasallos que residían en la corte junto al rey, incluía también a funcionarios reales instalados en diferentes distritos del país. Finalmente, la tercera parte que examinaremos aquí está dedicada al rey y a sus atribuciones[2]. Las tres partes de *Kongsspegelen* son tan diferentes entre sí que se ha especulado si son obra de un solo autor o de varios.

c) Finalmente se examinará otro *speculum regale*, el *De regimine principum*, de Egidio Romano (ca.1247-1316), diversamente llamado Aegidius Romanus, Gilles de Rome o Egidio Colonna. Su origen se desconoce. La opinión más aceptada hoy es que Egidio no pertenecía a la poderosa familia romana de los Colonna —como se le ha atribuido—, sino que fue de cuna humilde y que, tal vez, su apodo se debió a que creció en el barrio dominado por aquella poderosa familia. Aún joven viajó a París, ya sea antes o inmediatamente después de haber ingresado a la orden de los agustinos, en cuyo seno desarrolló toda su carrera. Llegó a ser docente en la Sorbona y se vinculó con santo Tomás. Cuando salió en defensa de éste, cuestionado por temas de doctrina, fue sancionado y excluido de la universidad. Se dirigió entonces a Italia donde actuó en el interior de la orden y pronto se destacó gracias a sus vastos conocimientos. Por intervención del Papa en favor suyo ante el obispo de París —y tras haberse retractado—, esa universidad le confirió el título de *magister* en teología y retornó a las aulas universitarias hasta que fue nombrado general de la orden de los agustinos y, finalmente, arzobispo de Bourges hasta su muerte. No se sabe con certeza si Egidio fue elegido por el rey Felipe III de Francia como preceptor de su hijo, el futuro Felipe IV el Hermoso. Lo cierto es que su vinculación con la corona fue estrecha y que dedicó al rey su obra *De regimine principum*. Ésta alcanzó rápidamente una enorme difusión gracias a su estilo de fácil lectura y por haber sido traducida a varios idiomas. No se trata de una obra original. De hecho, podemos seña-

[2] Para nuestro análisis, utilizamos la siguiente edición: *Kongsspegelen*, omsett av Alf Hellevik, *Norröne Bokverk*, Oslo, Det Norske Samlaget, 1976.

lar una postura contradictoria en Egidio. En efecto, mientras el *De regimine principum* se muestra favorable a la monarquía, en otro tratado —titulado *De ecclesiastica potestate*— sostiene enfáticamente la supremacía papal. Ambas obras fueron compuestas mientras se desarrollaba el duro enfrentamiento entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII[3].

Las tres fuentes son testimonio del gran desarrollo cultural operado en Europa occidental a partir del siglo XII y durante el XIII. Una de las personalidades del siglo XII, que marcó profundamente el pensamiento político posterior fue Juan de Salisbury (ca.1120-1180) quien se había formado en París y Chartres e hizo su carrera en Inglaterra junto a Tomás Becket. Su obra *Policraticus sive de nugis curialum et vestigiis philosophorum* (*Policraticus* o vanidades de cortesanos e indicaciones de los filósofos) tuvo una amplísima difusión. En ella aplicó el esquema organicista de la sociedad, con el cual nos volveremos a encontrar. Juan de Salisbury propone un orden político que plantea "...cierta autonomía respecto de las pretensiones espirituales pues también puede ser descripto y explicado recurriendo a una tradición 'no eclesiástica'. El derecho romano y su concepto de derecho natural, la posición del gobernante por encima de la ley y, sobre todo, la vinculación del gobernante al bien común... son todos elementos que permiten que en el *Policraticus* se exprese un naturalismo definido éticamente. Se trata de un naturalismo que comienza a desprenderse de todo condicionamiento eclesiástico'"[4]. Juan de Salisbury sentó las bases de un modelo de gobernante que, un siglo más tarde, sirvió de guía a los pensadores que compusieron *specula*.

La fama del *Policraticus* fue tal que su título se confundió con el nombre del autor, que quedó olvidado durante siglos. Así observamos que Egidio cita a menudo el Policraticus pero es evidente que, al hacerlo, creía que era el nombre del autor y no el título de la obra.

A las conclusiones de Juan de Salisbury, influidas por el pensamiento platónico, se sumó el hecho de que, a partir de mediados del siglo XIII, el patrimonio intelectual de Occidente se enriqueció con la incorporación de la totalidad del *corpus* aristotélico —incoporación debida a las traducciones al árabe hechas en España de obras de Aristóteles como asimismo a los comen-

[3] Empleamos la edición española de la obra de Egidio: *Glosa Castellana al "Regimiento de Príncipes" de Egidio Romano* (edición y estudio preliminar de Juan BENEYTO PÉREZ), Madrid, Instituto de Escritores Políticos, 1947 (Biblioteca española de escritores políticos).

[4] Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 63.

tarios árabes a dichas obras, como las de Averroes—. Al mismo tiempo, otras traducciones del árabe y del griego de la obra aristotélica, realizadas en Sicilia, se sumaron a las de Boecio, san Isidoro y otros autores, que ya circulaban desde tiempo atrás. Las obras que aquí analizaremos están fuertemente marcadas por la evolución del pensamiento de Occidente durante los siglos XII y XIII.

El comienzo del siglo XIII seguía agitado por el conflicto entre el Papado y el Imperio por la supremacía en el ejercicio del poder. Ambas potencias se apoyaron en el renacimiento del estudio del derecho romano para respaldar sus respectivas pretensiones al predominio. En el transcurso del siglo, el poder del emperador acabó quebrado pero, entre tanto, se habían afianzado en el escenario político las monarquías francesa, inglesa y española que, a su vez, hacían frente al poder eclesiástico sobre la base de razonamientos que les brindaba el enriquecimiento argumental operado durante el siglo anterior.

Por otra parte, la aparición de las universidades y sus graduados en leyes se constituyeron en un sólido apoyo de los reyes. Éstos, a su vez, fomentaron la fundación de escuelas a las que ofrecían sostén económico y otras libertades. Dichas escuelas evolucionaron a la par con el desarrollo de las ciudades y sus actividades artesanales y comerciales. El siglo XIII se caracterizó también por los frecuentes viajes de los estudiosos, que dieron lugar a un creciente intercambio de ideas, que elevó el caudal intelectual del período. Este es el telón de fondo sobre el cual se desarrollará nuestro análisis.

Pero dediquemos algunas palabras a las fuentes de que se valieron nuestros autores.

a) En la segunda *Partida* sólo aparecen ocasionales menciones de autores que respalden el texto. Ello seguramente se debe al hecho de que ésta pretendía ser normativa y no formativa. Sin embargo, se encuentran algunas referencias a Aristóteles como, por ejemplo, aquélla según la cual, en tiempos de los gentiles, el rey además de caudillo de las huestes y juez sobre todos los del reino también era señor en los asuntos espirituales[5]. La organización del material de la *Segunda Partida* va de lo particular a lo general, estableciendo en primer lugar qué clase de conducta conviene que el rey tenga en la vida privada en su casa, para pasar luego al trato que debe tener con su esposa, sus hijos, con los funcionarios de la corte, los del reino y así sucesivamente hasta llegar al pueblo, terminando con los deberes de cada estamento para con el rey. Finalmente agrega, a modo de apéndice, el reglamento de la Universidad de Salamanca, fundada por Alfonso el Sabio,

[5] *Segunda Partida*, p. 5.

permitiéndonos comprobar la importancia que el monarca atribuía a esta institución. La razón de esta organización del material está en la creencia de que, para gobernar bien el reino, el soberano debía primero saber gobernarse a sí mismo. Ya se dijo que las *Partidas* no entraron en vigor hasta un siglo más tarde pero, a partir de entonces, ejercieron una profunda influencia, especialmente cuando la corona española debió legislar para sus colonias americanas.

b) Los ejemplos utilizados en *Kongsspegelen* para ilustrar los consejos referidos a la conducta conveniente para el rey, proceden casi exclusivamente del Antiguo Testamento. La función del rey se circunscribe casi exclusivamente a la administración de justicia, a pesar de la elevada posición que la obra le adscribe al soberano. Este hecho confiere al *speculum* cierto aire simple aunque es evidente que su autor no era ajeno a las corrientes de pensamiento entonces en boga en el continente. El *speculum* fue compuesto durante el reinado de Haakon Haakonsson (1217-1263/4). Durante su gobierno llegaron a su fin más de cien años de guerras civiles y se llevó a cabo un extenso programa de unificación del país bajo una monarquía hereditaria. Además, se realizó una reorganización administrativa a expensas de los caudillos locales, apoyada sobre la aristocracia laica y eclesiástica al servicio de la corona. No sólo fue un momento de pacificación interior sino también de expansión de las fronteras hacia el exterior, con la absorción de Islandia y Groenlandia por Noruega. En el *speculum*, la figura del rey es exaltada y adquiere una dimensión casi mística. Suponemos que ello se debe a las necesidades políticas del reinado. Aunque el anónimo autor de *Kongsspegelen* parece haber estado al tanto de las corrientes del pensamiento político del siglo XIII —y es probable que haya visitado el continente aunque no lo manifieste de manera expresa— podemos atribuir el hecho de que no vincula otras fuentes más que las veterotestamentarias a la relativamente reciente conversión al cristianismo de Noruega. Otras razones de esa utilización exclusiva puede ser su adhesión, acaso por influencia de la Iglesia, a una organización del poder y la sociedad más semejante a lo que era corriente en el continente[6]. A manera de comparación, mencionamos que *Kongsspegelen* fue compuesto durante el mismo período que vio aparecer *Heimskringla,* la monumental crónica de los reyes de Noruega de Snorre Sturlasson, cuya descripción del mundo nórdico nos remite, en gran medida, a la esfera de lo heroico y mítico que había transmitido la tradición oral conservada en

[6] Sverre BAGGE, *Kongespeilets kongeideal*, en Claus KRAG y Jörn SANDNES (eds.), *Nye middelalderstudier. Kongedömme, kirke, stat.*, Oslo, Universitetsforlaget, 1983.

las sagas. En *Kongsspegelen* no aparece ninguna conexión ideológica con dicho mundo tradicional sino prefiere justificar sus consejos al rey con los ejemplos bíblicos y enlazarse con las ideas corrientes en el continente.

c) El ejemplo más interesante para comprobar qué obras estaban al alcance de los estudiosos a fines del siglo XIII es el *De regimine principum* de Egidio Romano. Su texto está ordenado a modo de guía para un futuro rey, aconsejándolo en relación con su conducta cotidiana privada y pública y también como gobernante —de acuerdo con el principio organicista sentado por Juan de Salisbury en el sentido de que el rey es la cabeza del reino que constituye el cuerpo—. Egidio aclara al comienzo de la obra que, para facilitar al lector la incorporación de los temas que se propone enseñar, éstos serán ilustrados por medio de ejemplos contenidos en libros de autores que lo precedieron. Así, cada capítulo comienza con una exposición de la enseñanza que se propone transmitir y, a continuación, siguen los ejemplos ilustrativos. Este hecho permite comprobar no sólo la erudición de Egidio sino también su laboriosidad al momento de coleccionar y ordenar el material de una extensa bibliografía. Ésta constituye un inventario de los libros en circulación a fines del siglo XIII, mucho más numerosos que cien años antes. No sabemos si Egidio tuvo acceso directo a todas las obras que menciona. Ya señalamos que él cita a Juan de Salisbury como *Polícrato* sin mencionar su nombre, habiendo perdido su identidad el autor ante la fama de la obra. Egidio se refiere a Aristóteles como el Filósofo y casi siempre omite mencionarlo por su nombre. Por otro lado, en algunas ocasiones, menciona a Plutarco —citado con frecuencia por Juan de Salisbury aunque parece que, cuando escribió este último autor, durante el siglo XII, aún no se conocía bien la obra de Plutarco—. Ello no ocurrió hasta el siglo XVI y se supone que Juan de Salisbury lo menciona como un recurso literario o una muestra de erudición sin haberlo manejado realmente[7]. Es probable que, cuando cita a Plutarco, Egidio esté citando a Juan de Salisbury. No hemos hecho el inventario sistemático de las fuentes que utilizó Egidio pero mencionamos a algunos autores para dar una idea de la vastedad de su erudición: Aristóteles, Platón, Hipodamo, numerosas citas bíblicas referidas principalmente a la justicia de David y la sabiduría de Salomón,

[7] Joseph CANNING, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450,* Londres-Nueva York, Routledge, 1996, p. 112: "The consensus appears to be that it was a literary device, that no such work existed [Plutarco, *Institutio Traiani].* John probably produced this fiction in order to give his ideas greater weight by providing them with a purported ancient authority. Plato's *Republic* and Aristotle's *Politics* had not yet been rediscovered".

Cicerón, Séneca, Boecio, San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio, Valerio y muchos más. De todos los autores, Aristóteles es aquél a quien Egidio habitualmente cita en primer lugar como si hubiese sido el gran referente en relación con casi todos los temas que aborda, siguiéndole en frecuencia San Agustín. Al trabajar hacia el final del siglo XIII, Egidio fue, de nuestros tres autores, el más beneficiado con la circulación del *corpus* aristotélico, mientras al momento de redacción de las *Partidas* eso aún no ocurría.

El hecho de que el fin perseguido por la redacción de las Partidas fue legislar testimonia la necesidad que tuvieron las monarquías del siglo XIII de codificar leyes para respaldar el poder real, de frente a la abundante legislación originada en las cancillerías del Papado en apoyo a las pretensiones de la Iglesia por ejercer la supremacía política en el mundo. En este contexto, no debe olvidarse el papel desempeñado por el interés renovado en el estudio del derecho romano. Una consecuencia de ello fue la redacción, en la cancillería papal, del *Decretum Gratiani* en 1140, mientras en las monarquías de Occidente los códigos legales equivalentes no aparecieron hasta un siglo más tarde.

Paralelamente, surgieron las universidades en respuesta al creciente hambre de conocimientos. Éste, que había despertado tímidamente a partir del siglo IX en diversas escuelas monásticas, se desarrolló con fuerza creciente en las escuelas episcopales y catedralicias de las ciudades y, finalmente, desembocó durante el siglo XII en la aparición de las primeras universidades. Así, alrededor de 1150 nació la universidad de París a partir de una asociación de profesores semejante a las asociaciones de los gremios que agrupaban a los trabajadores de los diversos oficios. En Inglaterra fue fundada la universidad de Oxford después de un éxodo de maestros y estudiantes de París en el año 1167 y tan sólo en 1253 Alfonso X el Sabio fundaba la universidad de Salamanca. Así surgieron otras tantas universidades en Europa con el consiguiente incremento en conocimientos y nivel cultural. Durante el siglo XIII se perfeccionaron los métodos intelectuales y todo el período se caracterizó por su admiración por la inteligencia. La filosofía, la lógica y la teología fueron los primeros campos donde los intelectuales comenzaron a intentar conciliar las conclusiones a las que habían arribado por medio de la razón con los dictados de la religión. A continuación, empezaron a explorar otros terrenos como la geografía, las mediciones, cálculos y otros[8]. También la difusión de las lenguas vernáculas en los textos fue una innovación de este período. La consecuencia

[8] Léopold GÉNICOT, *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 159-170.

de todo esto fue el crecimiento de los círculos laicos con acceso a la educación. Ésta dejó de ser patrimonio exclusivo del clero y se aceleró el proceso de distanciamiento entre el poder monárquico y la Iglesia.

Las fuentes que a continuación analizaremos son fruto del clima intelectual del siglo XIII. Todas abordan cuestiones de poder, justicia y derecho a las que responden de modos diversos pero acorde con lo que la mentalidad imperante ofrecía a los interrogantes que estos temas planteaban. Servirá de introducción la obra del siglo XII de Juan de Salisbury que marcó, según vimos, un punto de inflexión, a partir del cual se comenzó a observar las estructuras de poder desde una nueva perspectiva laica. Miguel Angel Ladero señala en el estudio preliminar de la edición española del *Policraticus*[9], que "...los grandes conceptos en torno a los que gira la reflexión de Juan de Salisbury [son]: la comunidad social, como objeto de la acción política; la imagen del príncipe; la ley, pauta inexcusable de su gobierno; la tiranía, como desvío, y, por fin, Roma, la clásica y la cristiana, símbolo del poder, de sus éxitos y sus aberraciones"[10]. Ladero señala que el *Policraticus* fue el primer tratado de teoría política en la historia del pensamiento europeo y el único escrito antes de que los intelectuales conocieran y se familiarizaran con la *Política* de Aristóteles[11].

Para Juan de Salisbury la comunidad social estaba dividida de acuerdo con un esquema organicista según el cual el rey es la cabeza del cuerpo político; los sacerdotes, su alma; los jueces y administradores, sus ojos, oídos y lengua; los militares, sus manos; los cortesanos que rodean al rey, sus costados; los hacendistas y tesoreros, su vientre; los campesinos, artesanos y comerciantes, sus pies[12]. El rey ocupa, en este esquema, la función de cabeza, es servidor de la ley, imagen de la majestad divina en el mundo, es equitativo, justo en el castigo, ministro del sacerdocio —bajo cuyo consejo legitimador ha de ejercer su poder y cumplir sus deberes, desde los ilimitados que tiene con respecto a Dios hasta los concretos en relación con su país y sus gentes o respecto a los extranjeros[13]—. Asimismo, Juan de Salisbury intenta expresar claramente el nexo entre ley y gobierno. Aquí nos hallamos ante la idea, común en la Edad Media, de ley natural, inamovible, a la que han de aproximarse las leyes positivas y a la que debe atenerse el gobernante, so pena de caer en

[9] Juan de SALISBURY, *Policraticus* (ed. de Miguel Angel LADERO), Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 9-77

[10] *Ibidem*, p. 10.

[11] *Ibidem*, pp. 42-43.

[12] *Ibidem*, p. 44.

[13] *Ibidem*.

una práctica tiránica de gobierno... Esta ley se encuentra en las Sagradas Escrituras, conjunto de ejemplos e interpretaciones de la ley divina, sancionada por Dios mismo... Pero, al lado de los dictados de esas Escrituras, el *Corpus Iuris Civilis* —redescubierto plenamente en el siglo XII— se presentaba como expresión máxima de la ley natural, coronada por la ley divina que mostraba la Biblia... Por cierto, Juan de Salisbury no se preocupó por conciliar ambas posturas y por la manera de aplicar la teoría a la hora de resolver casos particulares[14].

Un rápido recorrido del *Policraticus* ha permitido comprobar su influencia, explícita o implícita, tanto en las *Partidas* como en la obra de Egidio. Asimismo, se palpa el impacto del pensamiento aristotélico cuando nuestros autores equiparan el reino con la ciudad cuando consideran el tema del tirano, entre otros.

En el análisis de las fuentes seguiremos el siguiente plan:

1. El poder del rey
2. Virtudes del rey
3. La sucesión de los reyes
4. El rey y la ley
5. El rey y la justicia

El poder del rey

La *Segunda Partida* comienza con la declaración de que Dios colocó en la tierra un poder temporal que cumpliese con la justicia "que quiso que se fiziesse por mano de los Emperadores e de los Reyes"[15]. Señala luego que el poder espiritual —del que ya trató en la *Primera Partida*—, unido al temporal, otorgan justicia al cuerpo y al alma. En adelante, prácticamente no menciona el papel de la Iglesia en la sociedad sino centra la atención en las personas del emperador y del rey. Señala que el emperador es vicario de Dios en el Imperio para hacer justicia en materia temporal, como es el Papa en la esfera espiritual[16]. A continuación, enumera los derechos del emperador en materia judicial y legislativa: la acuñación de moneda, su capacidad para fijar límites interiores y decidir sobre guerra y paz y su potestad en otros asuntos —según establecen

[14] *Ibidem.*, pp. 67-68.
[15] *Part. II*, Pról.
[16] *Ibidem*, Tít. I, ley I.

los fueros, derechos y costumbres antiguos—, respetando la propiedad de cada cual de acuerdo con la ley. Concluye el párrafo que "este poder ha el señor, luego que es escogido, de todos aquellos, que han poderío de lo escoger, o de la mayor parte, seyendo fecho Rey, en aquel lugar, onde se acostumbraron a fazer antiguamente, los que fueron escogidos como Emperadores"[17]. A continuación, destaca que el emperador puede obligar a la población a la obediencia, tanto en la guerra como en la paz, a aprovisionar al monarca y a pagar los tributos. Asimismo, el emperador debe tener a su lado a hombres sabios que lo aconsejen en todos los asuntos. Hasta aquí la dignidad del emperador y del rey parecen confundirse y no es fácil diferenciar las esferas de competencia de cada uno. A veces parece que se intercambian indistintamente los títulos de emperador y rey, como si en las mentes de los redactores de las *Partidas* el impacto del derecho romano se hubiese hecho sentir de tal manera que les resultaba inconcebible una sociedad que no estuviese encabezada por el emperador aunque esa función ya no tuviese actualidad en España. No olvidemos, sin embargo, las aspiraciones imperiales de Alfonso X como una posible explicación de las menciones del emperador en la *Partida*. También leemos en dicho texto que "...el Emperador es vicario de dios en el imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el Papa en lo espiritual"[18].

A continuación, encontramos el título y texto siguientes:

> *Ley V. Que cosa es el Rey.*
>
> *Vicarios de Dios son los Reyes cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su imperio... [En la esfera espiritual] los santos dixeron que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para cumplir la justicia e dar a cada uno su derecho. E porende lo llamaron coraçon, e alma del pueblo. Ca assi como yaze el alma en el coraçon del ome,... assi en el Rey yaze la justicia que es vida e mantenimiento del pueblo de su señorio... E... dixeron las sabios que [por naturaleza] el Rey es cabeça del reyno, ca... por el mandamiento que nasce del Rey... todos los del reyno se deuen mandar e guiar, e auer un acuerdo conel para obedescerle e amparar, e guardar, e acrescentar el reyno. Onde el es alma e cabeça e ellos miembros*[19].

[17] *Ibidem.,* Tít. I, ley II.
[18] *Ibidem,* Tít. I,ley I.
[19] *Ibidem,*Tít. I, ley V.

En este párrafo aparece el esquema organicista de estructura de la sociedad. Asimismo, cuando la *Partida* sostiene enfáticamente que, en el reino, el soberano es vicario de Dios sin que intervenga un intermediario, recuerda que Aristóteles dijo que el "Rey non tan solamente era guiador e cabdillo de las huestes e juez sobre todos los del reyno: mas aun era señor en las cosas espirituales..."[20]. Según la *Partida* junto al rey, los grandes del reino —duques, condes, marqueses, vizcondes, etc.— cada uno en su tierra puede administrar justicia y tiene injerencia en otros asuntos, menos dictar leyes —que es prerrogativa exclusiva del rey—.

La Partida atribuye origen divino al poder tanto de emperadores como de reyes al afirmar que "...Dios puso otro poder temporal en la tierra para que se cumpliesse... la justicia... por mano de los Emperadores y de los Reyes"[21]. Más adelante declara que el poder le es otorgado al emperador por la gente[22], mientras los reyes lo heredan.

En cuanto a su organización del material, la *Partida* va de lo particular a lo general. Comienza con la conducta que conviene al rey en su vida privada, en su relación con Dios, en sus pensamientos, palabras y obras, en su proceder con su mujer, con sus hijos y parientes y, en la vida pública, con los oficiales de la corte y todos los demás funcionarios hasta llegar al pueblo llano. Una conducta adecuada y las buenas relaciones con cada uno de los grupos consolidan el poder del rey y la felicidad del reino.

También en *Kongsspegelen* se atribuye a Dios el origen del poder real. Este *speculum* está redactado a modo de preguntas, dirigidas por un hijo a su padre, sobre diversas cuestiones que le suscitan dudas y las respuestas a las mismas por el progenitor. Cuando el hijo pregunta cuáles han de ser las costumbres y obligaciones del rey en vista de que el soberano "...es enaltecido y honrado tanto en el mundo, que todos deben sometérsele... como si se tratase de Dios mismo. Su poder es tan grande que puede disponer de las vidas de todos los habitantes del reino... tanto que hace matar a quien quiere y deja con vida al que decide", el padre responde que "... todos se someten al rey como a Dios porque el rey pone de manifiesto la propia alteza de Dios y... está sentado en el más elevado asiento de juez en el mundo, de manera que se puede interpretar que al venerar al rey se venera a Dios mismo... Debes comprender que todos los hombres tienen el deber de venerar y honrar el nombre de rey

[20] *Ibidem*,Tít. I, ley VI.
[21] *Ibidem*, Prólogo..
[22] *Ibidem*.,Tít. I, ley I.

que un ser humano ha recibido de Dios..."[23]. Al mismo tiempo, el padre hace la salvedad de que, aunque "... Dios mismo dijo que el rey es su Cristo [Ungido] y aquél que no rinde al rey el homenaje que le es debido, tampoco teme a Dios, no obstante el rey tiene el deber de ser sabio, rico en conocimientos y estar dispuesto para comprender que él es un simple servidor de Dios, aunque ante él todos se inclinan como ante Dios"[24]. A continuación, la atención de *Kongsspegelen* se centra casi exclusivamente en la función del rey como juez, tema que se analizará más adelante.

De nuestras tres fuentes, *De regimine Principum* de Egidio Romano es la que contiene la información más abundante con relación a los temas que investigamos. Este *speculum* tiene muchas similitudes con la *Partida* II de Alfonso el Sabio. En ambas obras se nota la influencia de Juan de Salisbury aunque es evidente que Egidio ha tenido un número mayor de textos de consulta a su disposición, como ya hemos visto.

En relación con el poder del rey, Egidio plantea que "... es mejor en un reyno o en una cibdad haver un príncipe que muchos..., mas... nace una gran dubda, qué poderío ha este príncipe o sobre cuáles cosas. E aquí hay dos opiniones. La una es que, así como son cosas departidas las espirituales e temporales, así los juicios dellas pertenescen a dos príncipes, ca todos los pleitos que pertenescen a las cosas espirituales caen sobre juicio del príncipe eclesiástico o del Papa, e todos los que pertenescen a las cosas temporales caen so el juicio del príncipe seglar o del emperador, ca así como el Papa ha jurisdicción en todo lo espiritual, así el príncipe seglar ha jurisdicción y poderío en todo lo temporal"[25]. A continuación afirma, con relación al origen del poder, que "...todo poderío, según que dice el Apóstol, es de Dios e así como dio Dios poderío al Papa en todo lo espiritual, así dio al príncipe seglar en todo lo temporal; ca no ha el príncipe seglar el poderío de juzgar del Papa, mas de Dios..., así como el Papa no lo ha de príncipe seglar... E estos dos poderíos no son ordenados el uno so el otro, ca cada uno es por sí"[26].

Sin embargo, la cuestión de la supremacía de uno u otro poder no queda resuelta con esto para Egidio pues, a continuación, señala que "...hay otra opinión que dice que el Papa ha poderío temporal, como en lo espiritual, ca todas las cosas del mundo fueron puestas en su poder e así todos los pleitos, de cualquier manera que nazcan, son de juzgar del Papa... E si los jueces seglares

[23] *Kongsspegelen*, pp. 143-144.
[24] *Ibidem*, p.145.
[25] Egidio ROMANO, *Glosa Castellana...*, vol. III, p. 110.
[26] *Ibidem*, vol. III, p. 111.

han algún poderío sobre los pleitos civiles y criminales, hanlo por autoridad del Papa"[27]. Respalda esta afirmación citando el Evangelio "... do dijo Jesucristo: 'Dádome es todo poderío tan bien en el cielo como en la tierra'. E cierto es que el poderío que ovo en la tierra todo lo acomendó a su vicario"[28], con lo cual el rey quedaría en una posición subordinada al Papa. Egidio termina el capítulo dedicado a esta cuestión de modo inconcluyente con estas palabras: "E cierto es que Jesucristo acomendó a su vicario autoridad y poderío sobre todo lo espiritual que es más que lo temporal, así como el alma es más que el cuerpo; e dándole autoridad sobre los juicios de las almas, bien se sigue que le devía dar autoridad e poderío sobre las cosas temporales. E como quier que la ejecución con razón fue acomendada a los príncipes seglares"[29]. Egidio no adopta en *De Regimine* una postura firme a favor o en contra de una de las personas que se disputaban la supremacía en el ejercicio del poder. Nos parece que su ambigüedad pone de manifiesto las contradicciones que se encuentran en el conjunto de su obra, acaso motivada por el deseo de no indisponer a ninguno de ambos poderes en su contra. Por otro lado, hay que tener presente que el *De Regimine* no es una obra jurídica o legal sino que está destinada a la educación del príncipe y, posiblemente, a Egidio le pareció conveniente que el material fuese expuesto con sus diversos enfoques.

Virtudes del rey

En los *specula*, las virtudes del rey tienen a menudo el carácter de obligaciones que conviene cumplir. Muchas de ellas se mencionan porque es útil que la población, al verlas puestas en práctica por el rey, a continuación lo imite. La insistencia en las virtudes y obligaciones de los reyes —no sólo en relación con ellos mismos sino para con sus familias y, finalmente, frente al conjunto de la sociedad— confiere a nuestras fuentes un frecuente tono moralizante, como tendremos ocasión de ver.

La segunda *Partida* aconseja al rey ser cuidadoso en sus palabras y en su forma de conducirse ante las gentes para que tomen ejemplo de él. Asimismo "... deue vestir muy apuestamente... con paños de seda, con oro, e con piedras preciosas... E otrosi los frenos, e las sillas, en que caualgan las aposiessen de oro, e de plata, e con piedras preciosas. E aun en las grandes fiestas, quando

[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, vol. III, p. 112.

fazian sus cortes, trayessen, coronas de oro con piedras muy nobles, e ricamente obradas. E esto por dos razones. La una por la significança de claridad de nuestro Señor Dios, cuyo lugar tienen en tierra. La otra por que los omes los conosciessen..."[30]. Semejantes muestras de ostentación contrastan con la moderación y sencillez que la *Partida* aconseja al rey en la mayor parte de las situaciones. Asimismo, señala que al rey le conviene aprender a leer y adquirir otros saberes y conocimiento de hombres, como también el manejo de las armas, natación y caza.

Ya se mencionó el comportamiento que es propio del rey en sus contactos con la gente que le debe servicio, cualquiera fuese su rango. En lo concerniente a las diversas actividades en que esos servidores deben desempeñarse, la *Partida* indica qué capacidades deberán reunir, además de esperarse de todos en general "... que sean de buen seso, e leales, e teman a dios e sean buenos en su ley. E auiendo los tales, [el rey] deue les fazer bien, e algo a cada uno dellos segund que lo meresciere por su bondad, o por su servuicio"[31]. En otras ocasiones dice "...e quando lo fueren, deue los el rey amar e fiarse en ellos, e fazerles honrra e bien".

Más de la segunda mitad de la *Partida* está dedicada a los deberes que tiene el pueblo para con su rey, desde la guarda de su persona hasta la de su familia, corte y funcionarios. Asimismo, se recalcan las obligaciones relacionadas con la defensa, reparación y abastecimiento de los castillos y fortalezas del país, temas éstos que no encontramos tratados por Egidio Romano ni tampoco en *Kongsspegelen*. Su presencia en la *Partida* pone en evidencia la condición española de frontera, en situación casi perpetua de guerra. Lo mismo ocurre cuando se tratan otros asuntos bélicos, tales como el reparto del botín, la guerra naval y el trato y derechos de los cautivos.

En *Kongsspegelen*, se declara que los reyes, a quienes todos los demás deben servir, han de ser capaces, sabios y justos[32] y poseer conocimientos y sabiduría[33]. El rey debe contener al rico para que no abuse del pobre y hacer progresar al pobre para que no cometa violencia contra el rico. Debe cuidar que cada cual conserve la medida dentro del estado en que está colocado. Además, el soberano no debe ser demasiado benigno ni demasiado riguroso[34]. Ya se ha señalado que los ejemplos con que *Kongsspegelen* ilustra sus ense-

[30] *Part. II,* Tít.V, ley V.
[31] *Ibidem,* Tít. IX, ley II.
[32] *Kongsspegelen*, p. 142.
[33] *Ibidem,* p.143.
[34] *Ibidem,* pp. 145-146.

fianzas proceden principalmente del Antiguo Testamento, atribuyéndole al rey una función casi exclusiva de juez. En ese contexto, la fuente declara que el monarca tiene el deber de emitir juicios que estén de acuerdo con los ejemplos dados por Dios y, para ello, debe tener tiempo y tranquilidad para meditar de noche o por la mañana temprano. En sus oraciones debe recordar a la reina, los obispos y todos los hombres sabios, cuyo deber es rezar [por el rey] y además [este último debe orar] por todos los habitantes del territorio, mencionando en particular a los caballeros y guerreros que ayudan a administrar el reino, como asimismo recordar a los labradores y dueños de las tierras y a todos los demás que sostienen el país con su trabajo o de otra manera[35]. Sverre Bagge opina que "*Kongsspegelen* va más allá que otros [espejos de príncipes] en destacar virtudes y cualidades específicamente reales, dentro del ético de una concepción jerárquica de la sociedad que destaca la estrecha conexión entre el rey y Dios... que plantea al rey el requisito ético de imitar a Dios en su sabiduría y le ayudará a emitir juicios justos... Así la ética contribuirá a edificar la competencia del rey para atender los grandes desafíos en la sociedad..."[36].

Kongsspegelen cita asimismo un texto que menciona cualidades beneficiosas para el rey y al que titula *Discurso de la Sabiduría.* En éste, Dios mismo habla y exhorta a los reyes a meditar sobre todo lo relacionado con la sabiduría. Declara que el conocimiento imprescindible para el rey es el de la naturaleza humana, pues le permitirá alcanzar los mejores criterios en el transcurso de sus meditaciones, a ser justo en sus fallos y a decidir acertadamente cuándo sus sentencias deben ser severas y cuándo benignas. En esta fuente, el carácter moral se refuerza al relacionar todos los consejos con la palabra divina y el servicio a Dios por parte del rey.

Al pasar a *De Regimine Principum* se comprueba que la prédica moralizante está tan presente en esta obra como en las anteriores. Ya en las primeras páginas se aconseja al rey seguir el ejemplo de David y Salomón cuando pidieron a Dios "...bondad e sabiduría e sciencia por que pueda complir tu ley e facer justicia en todas mis obras..."[37]. A continuación, menciona las siguientes cualidades y actitudes que conviene que el rey cultive: mostrar amistad hacia los demás y sabiduría en el ejercicio del poder, saber gobernarse a sí mismo y a su casa para saber regir las ciudades y el reino, ser estudioso, evitar los placeres corporales, las riquezas materiales y las honras mundanas, buscar la felicidad en las obras de sabiduría, creer en Dios y amarlo. Luego enumera

[35] *Ibidem*, pp. 174-175.
[36] BAGGE, *op. cit.*, pp.171-172.
[37] Egidio ROMANO, *Glosa Castellana*, vol. III, p. 14.

virtudes que merecen ser imitadas, de acuerdo con clasificaciones de San Agustín y Artistóteles, divididas en morales e intelectuales. También exhorta a los reyes a perseguir la sabiduría y la prudencia y, sobre todo, amar a Dios, el bien común, la justicia y la verdad. Asimismo destaca, por su utilidad para los monarcas, las siguientes cualidades: fortaleza, temperancia, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, humildad, mansedumbre, amigabilidad, etc.

Egidio Romano aconseja, como ya antes lo hicieron las *Partidas*, que es bueno que el rey obre en todo de acuerdo con las opiniones ofrecidas por consejeros fieles y sabios. Conviene que éstos sean virtuosos y amigos del rey y que sus pareceres, una vez analizados, demuestren ser sólidos y justos[38].

En el trato con los hombres, Egidio indica al príncipe la ventaja de seguir la "ley divina" de Jesucristo en cuanto a actuar con los demás como uno pretende para sí mismo[39].

La sucesión de los reyes

Nuestras fuentes se expresan unánimemente a favor de la heredabilidad de la dignidad real. Ya se ha visto que la segunda *Partida*, al establecer la diferencia entre el Imperio y el reino, señalaba que "...aquellos poderes, que los Emperadores han,... essos mismos han los Reyes en sus reynos, e mayores. Ca ellos no tan solamente son señores de sus tierras, mientras biuen, mas aun a sus finamientos las pueden dexar a sus herederos, por que han el señorio por heredad, lo que no pueden fazer los Emperadores, que lo ganan por eleccion"[40]. Más adelante, la Partida al abordar el tema de la sucesión hereditaria, la justifica sosteniendo que padre e, hijo son como una sola persona y se declara a favor de la primogenitura cuando establece que "...dios lo escogio, quando quiso que nasciesse primeramente,... el fijo mayor ha adelantamiento, e mayoria sobre los otros sus hermanos"[41]. El objetivo perseguido aquí es "...guardar siempre, que el Señorio sea uno, e que nunca... se enajene, nin parta"[42], o sea mantener indiviso el territorio del reino.

[38] *Ibidem*, vol. III, pp. 168-183 y *Part. II*, Tít. I, ley III.
[39] *Ibidem*, vol. III, p. 83.
[40] *Part. II*, Tít. I, ley VIII.
[41] *Ibidem*, Tít. XV, leyes I y II.
[42] *Ibidem*, Tit. XV, ley V.

También *Kongsspegelen* se declara favorable a la sucesión hereditaria cuando aconseja al rey que, en sus oraciones cotidianas, pida al Señor que "... me otorgues un heredero legítimo, nacido de mi sangre, al que por tu gracia decidas colocar después de mí en el sitial de honor en que me colocaste a mí, y que más adelante nunca permitas que dicho sitial pase a las manos de linajes diferentes del mío que no sean ramas del mío, de modo que siempre un hijo ocupe el sitial de su padre. Asimismo te ruego, Señor, que me concedas que ninguna rama que brote de mí se seque o marchite, que no imiten a las gentes malas y se conviertan en inútiles o perdidos, sino que les confieras juicio e inteligencia para que comprendan y aprendan las leyes sagradas, y les otorgues fuerza y buena voluntad para amarte a ti y tus mandamientos"[43]. Estas últimas palabras reflejan, de alguna manera, los conflictos que durante el período anterior al gobierno de Haakon Haakonsson marcaron al país con luchas entre diferentes bandos de aspirantes al trono y a las cuales se esperaba poner un fin definitivo gracias a una sucesión ordenada y hereditaria.

En *De regimine principum*, Egidio Romano no dedica mucho espacio al tema de la sucesión real. Lo aborda en un capítulo titulado: "Do muestra que mejor cosa es que el reynado o el principado vaya por heredamiento e por sucesión de fijos que por elección"[44]. En el mismo aborda diversas formas de sucesión, principalmente la electiva y la hereditaria, señala los problemas que presenta cada una y, excepción hecha del título citado, no adopta una postura clara a favor de una u otra —tal vez ante los intereses conflictivos entre la corona francesa y el Papado—.

A pesar de lo antedicho, podemos afirmar que las tres fuentes se declaran a favor de la sucesión hereditartia en las monarquías. El texto de la *Partida* se inclina por la sucesión del primogénito varón y afirma que sólo si el rey no deja hijos varones, heredará la mayor de sus hijas[45]. Asimismo establece que, en caso de minoría del sucesor, la madre será siempre la primera y principal encargada de la guarda hasta que el heredero alcance la mayoría de edad o, si fuese mujer, hasta su casamiento[46]. Son los dos únicos casos en que la *Partida* reconoce a las mujeres capacidad para ocuparse de cuestiones públicas.

[43] *Kongsspegelen*, p. 178.
[44] Egidio ROMANO, *Glosa Castellana*, vol. III, p. 118.
[45] *Part. II*, Tít. XV, ley II.
[46] *Ibidem*, ley III.

El rey y la ley

Ya se ha señalado que las *Partidas* son la cristalización de la preocupación de Alfonso el Sabio por dotar a Castilla de una ley única en vista de la diversidad de leyes que hasta entonces regían en su territorio. Mandó componer un ordenamiento que favoreciera la monarquía, en lengua romance, en cuyo segundo volumen se enuncian las cuestiones relativas a los reyes, a la manera de los *specula principum* de los mencionados siglos medievales.

En vista del número y variedad de leyes vigentes en Castilla, la *Partida* reconoce a los Señores del territorio ahora castellano "...segund dizen los priuilegios que ellos han... de los reyes que les dieron primeramente el Señorío de la tierra, o segund la antigua costumbre,... que non pueden legitimar nin fazer ley: nin fuero nuevo,... E deuen usar de las otras cosas de su poderio derechamente en las tierras [en] que son Señores"[47]. Con esto, el rey arrebataba a los señores su antigua capacidad legislativa, concentrándola en su propias manos y daba un paso más en dirección a la centralización del poder. Amén de esta cita, por sí sola importantísima, alusiva a la función del rey como legislador, no se encuentran otras ulteriores en la segunda *Partida* aunque ésta es, por sí misma, un testimonio de la competencia del rey para crear leyes.

En *Kongsspegelen*, el laconismo con relación a la ley y la legislación es casi total. Cuando la obra fue compuesta, en la segunda mitad del siglo XIII, Noruega contaba con códigos de leyes que regían en los distritos desde los tiempos anteriores a la unificación del país alrededor del año mil. Éstos eran fruto de la legislación popular aprobada durante las asambleas anuales de distrito. Tras la conversión del país al cristianismo, se les sumaron leyes que imponían la nueva religión. Durante el siglo XIII, la consolidación de la monarquía trajo consigo, tal como estaba ocurriendo en el continente, una creciente actividad legisladora real y, finalmente, se redactó un código único para todo el país, con lo que se fue restringiendo la intervención popular en la formulación de leyes.

Este proceso se desarrollaba durante el mismo período en que se escribía *Kongsspegelen* pero no dejó en éste ninguna marca, pues su objetivo era la exaltación de la persona del rey y su gran poder. De hecho, la única referencia a las leyes es una breve mención de que, en todas las sentencias, deben tenerse en cuenta las leyes y el derecho del país[48].

[47] *Part. II*, Tít. I, ley XII.
[48] *Kongsspegelen*, p. 192.

En *De Regimine Principum*, tampoco abundan las referencias a las leyes. Aparece una en el segundo libro sobre el gobierno de la ciudad. Aquí "ciudad" tiene significado de "reino" bajo la influencia directa de Aristóteles para quien ciudad, Estado y reino eran sinónimos. El texto dice: "Mas la cibdad puédese governar por dos governamientos,... por governamiento real, que toma el nombre de rey, porque él pone las leyes por do se govierne la cibdad e goviérnala por aquellas leyes, según su albedrío lo mejor que puede; o se puede governar la cibdad por governamiento civil e político, cuando los cibdadanos ponen sus leyes por do se govierna la cibdad e no las pone el rey"[49]. El segundo ejemplo parecería aludir a las libertades de las ciudades italianas que Egidio conocía.

La capacidad legislativa del rey se confirma en otro párrafo de *De Regimine Principum* en el que Egidio declara que "...todo pueblo es obligado a obedescer su príncipe e a las leyes que pone, e do no guardascen les leyes ni le obedesciesen... havría de perescer el reino"[50].

En otro lugar, donde Egidio discute las posiciones encontradas de los filósofos griegos relacionadas con el tema de los hombres y sus propiedades, afirma que no se debe intentar igualar las posesiones sino refrenar la codicia humana y propone que "...para ser bien gobernada la cibdad conviene que sean allí puestas leyes en todas aquellas cosas donde pueden nacer tuertos o males..."[51]. A continuación, repite lo que dijo antes al declarar que, para evitar conflictos entre los hombres, bastaría con aplicar, a manera de ley, el consejo de Jesucristo en el sentido de actuar con los demás como uno pretende para sí mismo —reforzando esa consigna con lo que ordenan los diez mandamientos[52]—.

Más adelante, aconseja que "...cuanto pudiere ser, todas las cosas e todos los pleitos son de determinar por leyes, e los menos que pudieren son de dejar al albedrío del juez"[53] pero esto ya deja de ser un asunto que concierna directamente al rey sino que pertenece a la esfera de la administración de justicia. Asimismo recalca que "... las leyes de la tierra son de guardar cuanto se pudiere y que mucho es de escusar de mudar leyes e de revocarlas"[54] y respalda esta afirmación diciendo que todas las leyes de los hombres deben estar bajo la ley de Dios, que es ley natural[55].

[49] Egidio ROMANO, *Glosa Castellana*, vol. II, p. 69.
[50] *Ibidem*, vol. I, p. 112.
[51] *Ibidem*, vol. III, p. 83.
[52] *Ibidem*, vol. III, pp. 83-86.
[53] *Ibidem*, vol. III, p. 190.
[54] *Ibidem*, vol. III, p. 256.
[55] *Ibidem*, vol. III, p. 259.

El rey y la justicia

Entre los deberes que el rey tiene para con sus súbditos, en primer lugar y fundamentalmente, está el bien común de toda la población. En este contexto citamos a José Manuel Nieto Soria cuando afirma que "el espacio del poder real era... aquél cuya paz estaba el rey en condiciones de garantizar, siendo la paz el objetivo prioritario, considerándose la justicia un valor importante, pero sometido al objetivo preferente de la paz... [En] algún momento más o menos avanzado del siglo XIII, la relación dentro del binomio paz-justicia se había ido desequilibrando a favor del segundo de sus componentes, hasta considerarse que la paz era el resultado de la justicia, a la vez que la expansión de la justicia del rey y del derecho del rey habían supuesto ingredientes importantes de esta transformación"[56]. De hecho, nuestras fuentes, pertenecientes a la segunda mitad del siglo XIII, en ningún caso hacen referencia a la paz como objetivo y, en cambio, sí a la justicia aunque también Nieto Soria señala, en una nota al pie del texto citado, que "se puede leer en el preámbulo de *Las Partidas*: 'porque conviene a los reyes que an a tener e guardar sus pueblos en paz e en justicia, que fagan leyes e posturas e fueros'" donde, a nuestro juicio, la referencia a la paz tiene sabor a fórmula tradicional mientras, en la misma frase, tiene más peso la capacidad legisladora de los reyes.

El papel del rey en la esfera de la administración de la justicia se señala en el prólogo de la segunda *Partida* como una función importante al declarar que "...nuestro Señor Dios puso... [un] poder temporal en la tierra... [para que se cumpliese] la justicia que quiso que se fiziesse en la tierra, por mano de los Emperadores, e de los Reyes"[57]. Y, a vuelta de página, dice: "E al... [rey o al emperador] pertenesce segund derecho, el otorgamiento que le fizieron las gentes, antiguamente, de gouernar, e mantener el imperio, en justicia..., para fazer fueros, e leyes porque se judguen derechamente, las gentes de su Señorío... E otrosi dixeron los sabios que el Emperador es vicario de dios en el imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el Papa en lo espiritual"[58].

Además de estos párrafos —en que se señala la competencia de rey para administrar justicia ya sea por delegación del pueblo o en su calidad de vi-

[56] José Manuel NIETO SORIA, "El reino: la monarquía bajomedieval", en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *La enseñanza...X semana de estudios medievales, Nájera, 1999,* Logroño, 2000.

[57] *Part. II,* Prólogo.

[58] *Part. II,* Tít. I, ley I.

cario de Dios, como se recalca en varias oportunidades—, en la práctica la administración de la justicia parece haber sido delegada por el rey en jueces que eran funcionarios reales. De éstos aún no se esperaba que hubieran estudiado leyes sino que tan sólo se pretendía que fuesen rectos y justicieros, siendo incluso mejor, pero no imprescindible, que supieran leer y escribir[59]. Por encima de éstos había "sobrejueces", llamados "adelantados de la corte", que suplantaban al rey cuando las sentencias de los primeros eran rechazadas o apeladas. Dichos "sobrejueces" contaban con la colaboración de los alféreces, que desempeñaban una función de tipo policial. En las comarcas, había adelantados y merinos cuyo deber era hacer justicia y oir las apelaciones de los juicios de los alcaldes de las villas[60]. Todos estos funcionarios actuaban en lugar y representación del rey.

Señalamos reiteradamente que, en *Kongsspegelen*, el papel del rey es esencialmente el de juez. En el juego de preguntas y respuestas entre padre e hijo, una de las preocupaciones principales del hijo se refiere a la pena capital y cómo se justifica dicha pena en vista de la prohibición bíblica de matar. Damos a continuación ejemplos del enfoque de *Kongsspegelen* referidos a la solución de éste y otros problemas judicales:

- Al haber pedido Salomón a Dios la capacidad de juzgar rectamente, Dios le otorgó los mayores dones[61],
- el rey, que tiene su nombre de Dios, debe seguir los ejemplos divinos al emitir sus sentencias y lo mismo deben hacer los demás jueces[62],
- cuando el rey actúa como juez, sus sentencias deben estar de acuerdo con el ejemplo dado por Dios cuando juzgó a Adán y con los restantes pleitos divinos. Entonces el rey decidirá cuándo conviene que sus sentencias sean severas o benignas[63],
- la subordinación y sometimiento de la mujer al varón es consecuencia de la sentencia divina de Eva debida a su desobediencia[64],
- el juez debe dejar fuera del tribunal codicia, enemistad y amistad[65],

[59] *Part. II*, Tít. IX, ley XVIII.
[60] *Part. II*, Tít. IX, leyes XIX-XXIII.
[61] *Kongsspegelen*, p. 196.
[62] *Ibidem*, p. 174.
[63] *Ibidem*, p. 184.
[64] *Ibidem*, p. 159.
[65] *Ibidem*, p. 191.

- Dios castiga cuando la justicia es vendida por dinero o se impide por la fuerza[66],
- las multas en dinero deben cobrarse de acuerdo con las leyes del país, no por amor al dinero ni en interés propio[67],
- la sentencia de muerte se justifica diciendo que castiga actos que provocan la ira divina. Aquéllos que mueren así quedan purificados del pecado cometido, siendo mejor un sufrimiento breve en este mundo que otro prolongado en el infierno. Por otra parte, la gente, por temor al castigo, se aparta de la desobediencia de la ley[68],
- la pena de muerte debe afligir al rey o a otro juez. Debe cumplirla no por odio sino por amor a los demás, cuya seguridad se garantiza así y para que todos corrijan su conducta y se aparten de la desobediencia de la ley. Asimismo, conviene esperar antes de ejecutar la pena de muerte para estar seguro de que la sentencia es justa y no precipitada[69],
- las sentencias deben ser benignas cuando alguien ha sido provocado a actuar violentamente o cuando un hombre que no puede trabajar roba por hambre[70],
- la traición al rey merece la pena capital[71].

Ya se ha indicado que *Kongsspegelen* parece tener por objeto la exaltación del rey a una posición casi divina, a la vez que recurre a textos bíblicos para justificar las sentencias judiciales. Pensamos que lo que perseguía el *speculum* noruego era, por un lado, el enaltecimiento de la figura del rey cuando sólo hacía poco que la monarquía se había afirmado. A la vez, estaba de acuerdo con la ideología contemporánea vigente en Europa —según la cual el rey era el representante de Dios en el mundo—, al mismo tiempo que contribuía a consolidar los ideales cristianos en un país de conversión relativamente reciente.

En *De Regimine Principum*, Egidio Romano aborda el tema de la justicia luego del dedicado a la sabiduría del rey. Distingue entre justicia legal —que cumple con lo que mandan las leyes— y justicia espiritual —dividida en conmutativa para que sea igual para todos, y distributiva que premia a los que la

[66] *Ibidem*, pp. 186-189.
[67] *Ibidem*, p. 192.
[68] *Ibidem*, p. 214.
[69] *Ibidem*, p. 192.
[70] *Ibidem*, p. 191.
[71] *Ibidem*, p. 217.

merecen[72]—. Destaca más abajo que al rey le conviene ser justiciero y guardar justicia en su tierra[73].

En lo referido a la administración de la justicia propiamente dicha, para Egidio Romano esa función debe estar en manos de jueces, o sea que también él favorece la delegación de la función judicial. Los capítulos destinados a la administración de la justicia no mencionan al rey sino tan sólo a los jueces[74]. También en ese terreno el tono de la obra es fuertemente moralizante, notándose muy a menudo la influencia de Aristóteles en las afirmaciones de Egidio, particularmente de la *Política*. Por ejemplo, cuando se refiere a las debilidades humanas —como la posibilidad de que los jueces se corrompan o de que, en sus sentencias, traten de evitar enemistarse con nadie—, el texto afirma que "cuanto pudiere ser, todas las cosas e todos los pleitos son de determinar por leyes, e los menos que pudieren son de dejar al albedrío del juez"[75].

Conclusiones

En razón de la limitación del espacio que se nos impone, hemos debido dejar algunos temas fuera de este análisis. Uno de ellos es el de la tiranía, que se menciona reiteradamente tanto en la segunda *Partida* como en *De Regimine principum* como una desviación del recto gobierno. También en esto es notable la influencia de la obra de Aristóteles sobre nuestros autores, aunque más en Egidio pues, en tiempos de Alfonso el Sabio, la *Política* aún no estaba disponible. Por otra parte, hemos debido dejar de lado el tema de la relación entre el rey y el pueblo; en ese contexto, simplemente deseamos apuntar que, en las tres obras, se destaca el papel del rey como representante de Dios y, en consecuencia, su deber de servir a la población y de velar por el bien común. Como contrapartida, en el ordenamienro castellano, el rey espera del pueblo que cultive las tierras y que se multiplique.

En general, y a modo de resumen, podemos afirmar que las tres obras analizadas aquí responden a la ideología laica de exaltación de la monarquía, representante de Dios en el mundo sin otra intermediación. Esto no impide que todas, y en especial *Kongsspegelen*, sigan siendo profundamente cristianas, como no podía ser de otra manera en la segunda mitad del siglo XIII y, por consiguiente, su tono siempre es moralizante.

[72] Egidio ROMANO, *Glosa Castellana*, vol. I, p. 108.
[73] *Ibidem*, vol. I, p. 117.
[74] *Ibidem*, vol. III, caps. XX-XXII, pp. 190-208.
[75] *Ibidem*, vol. III, p. 190.

L'IMPÔT: PÉCHÉ DES PUISSANTS. LE DISCOURS SUR LE DROIT D'IMPOSER DANS LE *LIBRO DE LAS CONFESIONES* DE MARTÍN PÉREZ (1316)

DENIS MENJOT

(Université de Lyon 2/UMR 5648-CIHAM)

Le canon 21 du IVe concile de Latran de 1215 imposa la confession annuelle obligatoire[1]. Les confesseurs avaient donc besoin d'avoir à leur disposition des outils de pastorale pour exercer leur ministère. C'est la raison pour laquelle se développa au XIIIe siècle le genre des Sommes de Confesseurs ou de Manuels de confession[2]. Un des modèles de *Summae* est dû au dominicain aragonais Raymond de Penyafort qui rédigea vers 1220-1221 à Barcelone une *Summa de poenitentia*[3], qui circula sous forme d'abrégé dès la fin du siècle et eut une diffusion rapide et une influence très importante[4]. Au Portugal, Iohannes de Deo acheva vers 1245-1250 un *Liber penitentiarius de cautela simplicium sacerdotum*. Alors que les Sommes sont rédigées en latin, les Manuels pour les confesseurs sont en général écrits en langue vulgaire, telle la Dîme de pénitence de Jean de Journy élaborée en vers en 1288[5].

Ces manuels de confession constituent des condensés des conceptions éthiques de l'Eglise, de ses idéaux et de son système de pensée lorsque celui-ci

[1] Antonius GARCÍA y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981: "Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis peruenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et iniunctam sibi penitentiam studeat pro uiribus adimplere, suscipiens reuerenter ad minus in Pascha eucharistie sacramentum... ". Sur le concile, voir entre autres, Michele MACCARRONE, "Il IV concilio lateranense", *Divinitas*, 5 (1961).

[2] Pierre MICHAUD-QUENTIN, "Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII-XVe siècles)", *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 13 (1962).

[3] RAYMOND DE PENYAFORT, *Summa de casibus poenitentia* (éd. X. Ochoa et A. Diez), Rome, 1976.

[4] Antonio GARCÍA y GARCÍA, "Valor y proyección histórica de la obra jurídica de S. Raimundo de Peñafort", *Revista Española de Derecho Canónico*, 18 (1963), 233-251.

[5] Éd. par H BREYMANN, Bibliothek des Lit. Vereins in Stuttgart, CXX, Breslau, 1874, cité par Hélène PARDO, *Un "Manuel de confession" du XVe siècle: introduction et transcription*, Mémoire de D.E.A. manuscrit, Université de Paris XIII, octobre 1986, p. 17.

est confronté aux réalités socio-économiques[6]. A travers le discours inévitablement normatif qu'ils énoncent, ils révèlent les multiples facettes d'une société (organisation, comportements, mœurs, pratiques économiques et religieuses, représentations, valeurs, vices) car ce qui doit être contrôlé doit nécessairement être décrit avec précision. Outre l'angle de la pastorale et de son efficacité, ils offrent donc à l'historien de multiples approches. Une d'entre elles est à ce jour encore pratiquement inexplorée, celle du discours du confesseur —et à travers lui, de l'Eglise— sur le droit d'imposer des rois et des princes et l'obligation de leurs sujets de contribuer.

J'ai choisi d'étudier ce discours à partir du *Libro de las confesiones*, écrit vers 1316, par Martín Pérez[7] et ce pour deux raisons essentielles. La première, parce que cette oeuvre écrite en castillan est à n'en pas douter la plus importante et la plus complète de la littérature catéchétique castillane qui ne compte que quelques ouvrages composés aux XIIIe et XIVe siècles[8]; elle est presque contemporaine du catéchisme de l'évêque de Ségovie Pedro de Cuéllar (1325), lui aussi écrit en castillan[9], et de celui de Jean d'Aragon, archevêque de Tolède entre 1319 et 1328, dont s'inspira le cardinal Gil de Albornoz, et peu antérieure au catéchisme promulgué à Pampelune en 1354 par l'évêque Arnaldo de Barbazán[10]. La deuxième, parce que ce Livre permet de connaître la conception de l'Eglise à une période fondamentale dans l'histoire de l'impôt royal au cours de laquelle les monarques castillans, comme leurs homologues occidentaux,

[6] Le manuel de confession que je me propose d'étudier a été analysé en ce sens par HERNANDO DELGADO, *Sociedad y cristianismo en un manual de confesores de principios del siglo XIV*, Barcelone, 1980; du même auteur, "Realidades socioeconómicas en el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez: usura, justo precio y profesión", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 2 (1981), 93-106.

[7] Martín PÉREZ, *Libro de las Confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española* (éd Antonio GARCÍA y GARCÍA, Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ, Francisco CANTELAR RODRÍGUEZ), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

[8] José SÁNCHEZ HERRERO, "La literatura catequética en la Peninusula Ibérica 1236-1553", *En la España Medieval*, 5 (1986), 1051-1117 en dénombre six; José María SOTO RÁBANOS, "Derecho canónico y praxis pastoral en la España bajomedieval", *Monumenta iuris canonici*, vol. 7 (1985), pp. 594-617 dresse une liste de 24 ouvrages de littérature pastorale: manuels de confesseurs, traités sur la pénitence, catéchismes et opuscules sur la doctrine chrétienne entre le milieu du XIIIe et la fin du XVe siècle.

[9] José-Luis MARTIN et Antonio LINAGE CONDE, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987.

[10] Derek W. LOMAX, "El catecismo de Albornoz", *Studia Albornotiana*, Bolonia, Real Colegio de España, 1972; Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, "El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)", *En la España medieval*, 15 (1992), 321-352.

pour faire face à des besoins croissants devaient trouver de nouvelles recettes qui ne pouvaient venir que de l'impôt permanent qui seul laissait espérer des rentrées massives et régulières[11]. Comme le pouvoir de juger ou de légiférer, celui d'imposer fait partie intégrante des doits régaliens, il est inhérent à la souveraineté et même si celle-ci n'a jamais été contesté en Castille[12], il nécessite des justifications et "plus que tout autre pouvoir, il doit être accepté des populations dans la mesure où une participation toujours plus lourde leur est demandée"[13], selon le principe quod omnes tangit[14]. Juristes et théologiens, qu'ils appartiennent ou non à l'entourage monarchique, posent donc le problème de la souveraineté fiscale, de la nécessité du prélèvement et des bases légales du pouvoir d'imposer[15]; ils débattent de la légitimité de l'impôt, de la justice et des conditions de sa levée ainsi que de l'emploi des fonds[16].

[11] Les travaux sont nombreux, on consultera la synthèse commode de Jean-Philippe GENET, "Le développement des monarchies d'Occident est-il une conséquence de la crise?", dans *Europa en los umbrales de la crisis (1250- 1350). XXI Semana de Estudios Medievales, Estella 1994*, Pampelune, 1995, pp. 247-273 et Jean-Philippe GENET et Michel LE MENÉ (éd.), *Genèse de l'Etat Moderne. Prélèvement et redistribution. Actes du colloque de Fontevraud, 1984*, Paris, 1987.

[12] Cette souveraineté ne se construit ou ne se reconstruit donc pas comme en France et en Angleterre avec le diffusion du droit romain au XIIIe siècle, comme le montre notamment, parmi beaucoup d'autres travaux, Gérard GIORDANENGO, "Du droit civil au pouvoir royal: un renversement (XIIe-XVe siècles)", *Politiques et management public*, vol. 5 (1987), n°1, 9-25. En Castille, la ré-inclusion du droit romain dans les oeuvres juridiques d'Alphonse X est une simple "mise à jour" qui ne suppose que la poursuite d'une très ancienne tradition. Le droit romain en effet a toujours été en vigueur dans la mesure où il est inclus dans le *Liber Iudicum*. Pour une présentation synthétique de ce droit Philip D. KING, *Law and society in the Visogothic Kingdom*, Cambridge University Press, 1972 et, dans ce même volume, l'article d'Adeline RUCQUOI, "Reflexions sur le droit et la justice en Castille" qui examine l'évolution des idées relatives au droit et à la justice du milieu du XIIIe au milieu du XIVe siècle.

[13] Albert RIGAUDIÈRE, "L'essor de la fiscalité royale du règne de Philippe le Bel (1285-1314) à celui de Philippe VI (1328-1350)", dans *Europa en los umbrales de la crisis (1250- 1350)*, p. 324.

[14] Gaines POST, "A Romano-Canonical Maxim, 'Quod omnes tangit', in Bracton and Early Parliaments", *Traditio*, 4 (1946), 197- 252.

[15] Durant les vingt dernières années du XIIIe siècle, plusieurs maîtres éminents ont eu à répondre à des questions sur la légitimité de l'impôt à la faculté de théologie de Paris lors de séances solennelles, appelées questions quodlibétiques. Elles ont fait l'objet d'une analyse méticuleuse par Lydwine SCORDIA, *"Le roi doit vivre du sien". La théorie de l'impôt en France (XIIIe-XVe siècles)*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2005.

[16] Eberhard ISENMANN, "Les théories du Moyen Age sur les finances publiques", dans R. BONNEY (dir), *Systèmes économiques et finances publiques*, Paris, 1996, pp. 3-37; l'auteur renvoie pour la liste des juristes et des théologiens et de leurs écrits sur les finances

1. Le *Libro de las confesiones* et les péchés de la société castillane

Au moment de la rédaction du *Libro*[17], la Castille vit "les difficiles lendemains de la 'Reconquista'"[18] aggravés par des catastrophes climatiques génératrices de famines dont une, la plus grave, celle de 1301-1302, touche pratiquement l'ensemble du pays. Les difficultés économiques et la fin des profits de guerre, en bloquant la croissance, en entamant la rente seigneuriale et en limitant les possibilités d'ascension sociale, débouchent sur une crise sociale et politique. Celle-ci éclate avec la révolte de Sanche contre son père Alphonse X en 1272 et se poursuit jusqu'en 1325, favorisée par les deux longues minorités successives de Ferdinand IV entre 1295 et 1301 puis de son fils Alphonse XI entre 1321 et 1325[19]. Cette période est marquée par des troubles civils, des violences contre les "petits" et des luttes sociales dans les villes[20]. Les nobles, divisés en factions rivales, voient dans le contrôle de la monarchie et le renforcement de l'exploitation paysanne le moyen de maintenir leur puissance économique et leur prééminence sociale. Les villes s'affirment comme force politique à l'échelle du royaume, grâce à leur action collective aux Cortès —réunies essentiellement pour accorder des subsides—[21], et par l'organisation de ligues urbaines (*hermandades*) qui se constituent en 1282 et 1295 pour suppléer la monarchie dans le maintien de l'ordre et réprimer désordres et brigandages[22]. Tous les puissants —noblesse, patriciats urbains,

à M. WACHENHAUSEN, *Staatsausgabe und Offentliches Interesse in den Steuerrechtfertigungslebren des naturrechtlichen Rationalismus*, Berlin, 1972.

[17] La date de 1316, indiquée par Martín Pérez lui-même, ne semble pas devoir être mise en doute par les éditeurs de l'œuvre, puisque aucun cas cité n'est tiré du recueil des décrétales *Clémentines* promulgué par Jean XXII en 1317. Par ailleurs, de nombreux indices plaident sans équivoque pour situer le lieu de composition de l'ouvrage à l'intérieur du royaume léonais.

[18] Jean GAUTIER-DALCHÉ, *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1976, p. 179

[19] Miguel Angel LADERO QUESADA, "La Corona de Castilla: transformaciones y crisis políticas, 1250-1350", dans *Europa en los umbrales de la crisis (1250- 1350)*, pp. 275-322. Pour une présentation générale des règnes d'Alphonse X, Sanche IV et Ferdinand IV, voir Manuel GONZALEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X*, Col. Reyes de Castilla, 1ère éd., Palencia, 1993; José Manuel NIETO SORIA, *Sancho IV (1284-1295*), Palencia, 1994; César GONZÁLEZ MÍNGUEZ, *Fernando IV de Castilla (1295-1312). La guerra civil y el predominio de la nobleza*, Vitoria, 1976.

[20] Julio VALDEÓN BARUQUE, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975, pp. 65-81.

[21] José Luis MARTÍN RODRÍGUEZ, *Las Cortes medievales*, Madrid, 1989.

[22] Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, *Las hermandades, expresión del movimiento comunitario en España*, Valladolid, 1974; Cesar GONZÁLEZ MÍNGUEZ, *Contribución al estudio de las Hermandades en el reinado de Fernando IV de Castilla*, Vitoria, 1974; Manuel

clergé— cherchent à profiter de l'affaiblissement de l'autorité royale provoquée par les minorités pour tenter d'accroître leurs privilèges et bénéficier des revenus de la couronne.

Martín Pérez rédige son livre en langue castillane à l'attention tout spécialement, comme il le déclare dans le prologue, "des clercs peu instruits et qui pour cela mendient des livres du droit et des écritures de la Sainte théologie... pour qu'ils n'aillent pas mordre dans les pauvres œuvres faites pour ceux qui sont affamés et peu instruits et cherchent les miettes qui tombent des tables de ceux qui sont riches de lettres"[23]. L'ouvrage est si imposant que malgré son grand intérêt, il a, jusqu'à une époque très récente, découragé les éditeurs et même les chercheurs puisque son contenu n'a fait l'objet d'aucune étude globale mais simplement de présentations très générales[24]. Il comprend trois parties autonomes, à peu près d'égale importance qui constituent un ensemble volumineux divisé en 450 chapitres et prétend concerner la société dans son ensemble[25]. La diffusion de ce traité fut relativement importante mais, étant donné sa langue de composition, seulement en Castille et au Portugal[26], puisque entre 1316 et la fin du XVe siècle —aucune copie n'est postérieure— nous connaissons huit manuscrits du texte castillan et six de la version portugaise[27].

GARCÍA FERNÁNDEZ, "La Hermandad General de Andalucía durante la minoría de Alfonso XI de Castilla: 1312-1325", *Historia. Instituciones. Documentos,* 12 (1985). Aux Cortès de 1315 qui prétendent contrôler le pouvoir royal, est créée une *Hermandad* générale qui regroupe 96 villes et 109 *hidalgos.*

[23] C'est une constante de la littérature pastorale, comme de la littérature synodale, de déplorer le faible savoir des clercs; voir pour le XIIIe siècle, Peter LINEHAN, *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, Salamanque, 1975.

[24] Antonio GARCÍA y GARCÍA, Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ et Francisco CANTELAR RODRÍGUEZ, "El *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez", *Revista Española de Derecho Canónico*, 1992, 77-129; Antonio GARCÍA y GARCÍA, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval,* Madrid, 1976, pp. 201-217. Je renvoie à ces deux travaux et à l'introduction de l'édition pour de plus amples détails sur l'œuvre et son auteur.

[25] Il s'inspire du plan de la *Summa* de Raymond de Penyafort qui se composait à l'origine de trois livres. Le livre I traite des péchés envers Dieu, le livre II des péchés envers le prochain et le livre III du sacrement de l'ordre et de la fonction ecclésiastique. Un quatrième livre portant sur le mariage fut ajouté en 1234. Martín Pérez subdivise son ouvrage en un bien plus grand nombre de rubriques, puisque les deux premiers livres de la *Summa* n'en comprennaient que 24.

[26] Contrairement par exemple au *Speculum Ecclesie* de Hugues de Saint-Cher et au *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Roterio dont on connaît près d'une centaine de manuscrits au XVe siècle répandus à travers l'Europe selon SANCHEZ HERRERO, *op. cit.*, p. 1095.

[27] José ANTUNES, "O Livro das confissões de Martín Pérez na traduçao portuguesa", *Estudios sobre el* Libro de las confesiones *de Martín Pérez*, Salamanque, 1988, pp. 151-166.

La première partie, consacrée aux péchés affectant l'ensemble des chrétiens, est divisée selon les sept péchés capitaux, comme c'était traditionnellement le cas jusqu'alors[28]. L'avarice, "reine des vices" pour Grégoire le Grand, est la préoccupation pastorale essentielle de Martín Pérez, comme de ses contemporains[29], puisque sur 334 cas, elle représente 140 cas (soit 41%)[30] devant l'orgueil 88 cas, la paresse 52, la luxure 24, la gourmandise 16, la colère 11 et l'envie, 2 cas seulement. Viennent ensuite les "péchés de langue" dont il énumère dix cas: le mensonge, le parjure, la dispute, la grossièreté, la vantardise, le blasphème, la malédiction, l'insulte, la flatterie et la médisance.

La deuxième partie examine les péchés spécifiques des différentes catégories sociales ou professionnelles; elle se présente donc comme un enseignement ad status de la religion, ce qui constitue à l'époque une nouveauté que l'on retrouve dans certains recueils de sermons[31]. Elle comprend 178 chapitres. Parmi les pécheurs, Martín Pérez ne distingue pas moins de vingt catégories de gens d'Eglise, du pape et des cardinaux aux réguliers et aux novices, neuf de détenteurs de pouvoirs temporels, de l'Empereur et des rois aux écuyers, trois d'universitaires et plusieurs parmi les professions médicales, les hommes de loi, les artisans, les marchands, les boutiquiers, les agriculteurs, les éleveurs, les marins, les jongleurs, les danseuses et les pauvres.

Cette double approche de la société castillane, globale dans la première partie, catégorielle dans la deuxième, est complétée par une troisième consacrée entièrement à la question du "mariage et des autres sacrements[32]",

[28] Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, trad. française, Paris, 2002.

[29] Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Paris, 1983. C'est le vice le plus unanimement condamné par les miroirs des princes devant l'orgueil. Le classement s'inverse par la suite, Lester K. LITTLE, "Pride goes before Avarice: Social change and the Vices in the Latin Christendom", *The American Historical Review*, 76 (1971), 16-49.

[30] Cette importance est certainement aussi à mettre en rapport avec les multiples exactions commises par les puissants dans cette période troublée ainsi qu'avec le développement du crédit dans les campagnes et dans les villes qui s'accompagne de celui des pratiques usuraires, *Endettement paysan et crédit rural dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVIIèmes journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 1995*, Toulouse, 1998; sur les conceptions de l'Eglise sur le crédit et l'usure, voir John GILCHRIST, *The Church and Economic Activity in the Middle Age*, Londres, 1969 et Odd LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leyde-New-York, Cologne, 1992.

[31] Sur ce genre nouveau de la religion enseignée *ad status*, voir Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977.

[32] Sa doctrine sur le mariage a été analysée minutieusement par Francisco CANTELAR RODRIGUEZ, *El matrimonio canónico de ayer y hoy en España. Curso de derecho matrimo-*

toujours pour que les clercs les comprennent et sachent les administrer et ainsi puissent bien confesser, prêcher et exercer leur ministère.

Qui est l'auteur de l'ouvrage? Un nom de baptême et un patronyme aussi courants en Castille que Martín Pérez rendent toute identification hypothétique. Ses connaissances approfondies en matière juridique pourraient laisser supposer une éventuelle fréquentation de l'université de Bologne où deux Martinus Petri, originaires d'Espagne, figurent parmi les étudiants à une époque compatible avec la date de composition du Livre[33]. Il pourrait avoir enseigné au *studium* de Valladolid où un prieur du chapitre entre 1331 et 1333 porte le nom de Martín Pérez[34]. Incontestablement il possédait un grand sens spirituel et pastoral doublé aussi d'une solide formation de canoniste et de théologien[35]. Par souci d'efficacité pédagogique, il se met à la portée de ses lecteurs peu instruits en renonçant aux arguties juridiques, aux subtilités théologiques et au style recherché, au profit de formules claires et simples, assorties de conseils énoncés dans des chapitres courts.

2. Le péché d'imposer: l'illégitimité de l'impôt

Martín Pérez consacre le chapitre 123 aux "péchés qui appartiennent aux rois, aux princes, aux caballeros et aux seigneurs temporels". Ces péchés consistent spécifiquement et uniquement en des prélèvements fiscaux illégitimes, levés sans raison et sans droit (*pechos desaforados sin razon e sin derecho*). Martín Pérez ne distingue pas les monarques des autres seigneurs temporels. Pas plus que Raymond de Penyafort, il ne réserve la *potestas tributari* au seul

nial y procesal canónico para profesionales del foro, Salamanque, 1996.

[33] C'est l'avis de Bartolomé CLAVERO, *Temas de Historia del Derecho: Derecho común*, Séville, 1977, p. 41.

[34] Adeline RUCQUOI, "La cultura y las élites en la Valladolid medieval", dans *Valladolid. Historia de una ciudad. Actas del Congreso Internacional de Historia de Valladolid, Valladolid, 1996*, Valladolid, 1999, p. 200.

[35] La réforme grégorienne a insisté sur la nécessaire connaissance du droit canon par les clercs, ce qui explique l'élaboration des collections canoniques, Gérard FRANSEN, *Les collections canoniques*, Turnhout, Brepols, 1973 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 10); les collections sont classées soit de manière thématique, soit alphabétique. Théologiens et juristes partagent une culture commune, comme cela a été bien mis en évidence pour le royaume de France par Jacques KRYNEN, "Les légistes 'idiots politiques'. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes en France au temps de Charles V", dans *Théologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne*, 1991, pp. 170-198. Sur les convergences méthodologiques et culturelles entre droit et théologie, voir Alain BOUREAU, "Droit et théologie au XIIIe siècle", *Annales (ESC)*, 47 (1992), 1113-1125.

souverain, l'étend jusqu'aux caballeros[36], mais pas jusqu'aux villes[37]. Cependant en Castille, comme Alphonse X, l'a bien explicité dans son imposante œuvre législative[38], tout pouvoir émane du roi/empereur, et par conséquent, théoriquement, tous les *caballeros* et seigneurs temporels n'exercent ces pouvoirs que par délégation royale, tacite ou exprimée[39].

Martín Pérez dénonce les *pechos desaforados*, (hors *fuero*, donc illégitimes) qu'il oppose aux *pechos aforados*, légitimes parce que juridiquement fondés. Le *fuero* c'est le "droit établi par le roi au moyen de la loi"[40], droit local (des villes et des seigneuries) ou général (du royaume)[41]; dans la Castille des XIIe et XIIIe siècles, *fuero* et *derecho* sont souvent synonymes. L'attention portée par l'auteur aux *pechos desaforados* est un écho de plaintes contemporaines, émises par le clergé, la noblesse ou les villes[42] contre les nouveaux impôts, instaurés par Alphonse X entre 1268 et 1276 et que ses successeurs, pour faire face à l'accroissement des charges, essentiellement d'ordre militaire et diplomatique, continuent à prélever: droits de douane (*diezmo*) aux frontières terrestres et maritimes, *servicios* des Cortès et *servicio* sur le bétail transhu-

[36] RAYMOND de PENYAFORT, *Summa de penitentia*… étend cette *potestas* aux *milites inferiores* ou *domini locorum*, mais cette puissance reste conditionnée par l'ancienneté, la nature de la *potestas* et la teneur des anciennes coutumes existantes.

[37] Au chapitre 35 de la première partie de son livre, Martín Pérez interdit aux habitants des cités et des villes d'instaurer des *portazgos*, des *alcabalas* et autres prélèvements sur ceux qui viennent au marché, sauf si le roi ou le seigneur du lieu l'a ordonné.

[38] Aquilino IGLESIAS FERREIROS, "Alfonso X el Sabio y su obra legislativa. Algunas reflexiones", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50 (1980), 531-561. Du même auteur, "La labor legislativa de Alfonso X el Sabio", dans *España y Europa, un pasado jurídico común*, Murcie, 1986, pp. 275-599.

[39] Aquilino IGLESIAS FERREIROS, *La creación del derecho, II.- Una historia de la formación de un derecho estatal español*, 2ème édit., Madrid, 1996, lección XVI, pp. 9-66 et les articles d'Adeline RUCQUOI, "Reflexions sur le droit et la justice en Castille" dans ce même volume et "El rey sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana", dans *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura medieval*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 1991, pp. 77-87.

[40] IGLESIAS FERREIROS, *La creación del derecho*…, p. 41. Le sens du terme *fuero* n'est plus ambigu comme il l'était à l'époque d'Alphonse X qui dans son œuvre X identifie quelquefois le *fuero* avec la loi et d'autres fois avec le droit, *ibid.*, pp. 39-52.

[41] Aquilino IGLESIAS FERREIROS, "Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio", *Historia. Instituciones. Documentos*, 4 (1977), 115-197.

[42] Notamment en 1272 par les nobles révoltés, J. ESCALONA, "Los nobles contra su rey. Argumentos y motivaciones de la insubordinación nobiliaria de 1272-1273", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25 (2002), 131-162.

mant ainsi que les *tercias* sur le produit de la dîme ecclésiastique[43]. Le péché n'est donc pas lié à un type d'impôt particulier mais au caractère illégitime de l'imposition. Le seul critère est donc bien le droit[44]. Martín Pérez n'emploie d'ailleurs aucun adjectif moral pour qualifier les exactions. Le fait qu'il ne désigne le prélèvement par aucun autre terme que *pecho* me parait révélateur car même si ce vocable est très couramment utilisé, il renvoie à l'idée d'un "contrat" (*pactum*), donc à l'idée première d'un échange: pour un service rendu (par le roi) une certaine somme est payée (par le peuple)[45]; il pourrait renvoyer aussi à la composition pécuniaire d'un délit après accord entre les parties[46]... Par contre, le vocabulaire employé par la monarchie pour nommer ses prélèvements a d'autres connotations: tribut (*tributo*)[47], demande (*pedido*) ou service (*servicio*).

[43] Denis MENJOT, "L'établissement du système fiscal étatique en Castille (1268-1342)", dans A. RUCQUOI (éd.), *Genèse médiévale de l'Etat moderne. Castille et Navarre (1250-1370)*, Valladolid, 1987, pp. 149-172; Miguel Angel LADERO QUESADA, *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, 1993; Joseph F. O'CALLAGHAN, "The Cortes and Royal Taxation during the reign of Alfonso X of Castile", *Traditio*, 37 (1971), 379-398.

[44] L'impôt fait partie des sujets qui sollicitent le plus le droit canonique et dans une moindre mesure le droit civil comme l'ont bien montré Gabriel LE BRAS, "Le droit romain dans la littérature quodlibétique", *Revue de droit canonique*, 1960-61, 166-173 et surtout tout récemment avec minutie, Lydwine SCORDIA, "Les autorités citées lors des débats sur l'impôt par les théologiens à la fin du XIIIe siècle", dans Philippe CONTAMINE, Jean KERHERVÉ et Albert RIGAUDIÈRE (éd.), *Monnaie, fiscalité et finances au temps de Philippe le Bel*, Bercy, 2004, à paraître au CHEFF. Je remercie vivement l'auteur de m'avoir fourni son manuscrit.

[45] Il serait intéressant de chercher quand commence à apparaître le terme général de *pechos*. Dans les *fueros* des XIe et XIIe siècles, on trouve *portaticum* comme impôt royal par excellence, puis des types divers d'amendes ou de taxes, dont les noms renvoient à des cas très précis: *caloñas* (=*calumniae*), *homicidium*, *rausus*, *rapina*, *fosataria*, *manneria*, *nuntium*, *quinta pars regis*... On trouve *fiscalia tributa* dans l'article XII du *Fuero de León* de 1020, mais en général les verbes employés sont *solvare*, *reddere*, *dare*. Sous Alphonse VI apparaissent *pariat* pour "payer", mais aussi (dans le *fuero de Logroño* donné en 1095) *pectent*. Ces *fueros* ont donc pour objet principal de délimiter juridiquement ce que les bénéficiaires acquitteront ou n'acquitteront pas dans tous les cas prévus (homicides, commerce, guerre, etc.); le tout étant bien entendu garanti par l'autorité publique, c'est-à-dire par le roi. Je remercie très vivement Adeline Rucquoi pour m'avoir fourni toutes ces précisions.

[46] "PECHO: (...) Pecho en otra sinificación vale cierto tributo que se da al rey. Dixose del verbo latino *paciscor, ris, pactum*, que sinifica concertar, porque por via de tributo o concierto se componía la pena. Porque el pecho fue pena impuesta por algún delito, y assi dizen las leyes de partida, y las demás del reyno: El que hiziere tal delito peche tantos maravedís. Esta imposición que al principio fue pena en los conventos y comunidades, se vino a hazer tributo, como los demás", Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua castellana o española* (1611).

[47] *Tributum* est aussi le vocable générique de l'impôt dans la Bible et Isidore de Séville le définit dans le livre 16 des *Etymologies*.

Pour Martín Pérez, et c'est un lieu commun, rois et princes doivent se contenter, pour subvenir à leurs besoins et à ceux du territoire qu'ils gouvernent, des "*pechos* ordinaires et des autres revenus de la terre"[48], de "leurs revenus", des "impôts et droits auxquels ils ont juridiquement droit (*de fuero y de derecho*)". Ces ressources provenaient essentiellement du domaine —dont notre auteur ne se préoccupe pas, il n'emploie d'ailleurs jamais le terme, *realengo*—: cens (*martiniega*, *marzazga* ou *diezmo*), droit de gite (*yantar*) et péages (*portazgos*). Les rois bénéficiaient aussi de la taxe de remplacement du service militaire payable en temps de guerre (*fonsadera*), du droit de faire héberger les membres de la cour quand ils venaient en ville (*conducho*) et d'un droit pour la surveillance et la protection des chemins (*anubda* et *roda*). Des taxes directes complétaient ce régime fiscal, la *cabeza de pecho* sur les musulmans, le *petitum* apparu sous Alphonse VII[49] et la *moneda forera*, levée en échange de la promesse royale de ne plus muer la monnaie. Dans le *Fuero Viejo de Castilla*, texte que les nobles révoltés élaborèrent en 1272 et présentèrent comme un recueil de lois, ces derniers ne reconnaissaient cependant parmi les "quatre choses (qui) sont par nature propres au pouvoir royal (...) car elles lui appartiennent en raison de son pouvoir naturel" que deux taxes: la *fonsadera* et le *yantar*[50].

Martín Pérez rappelle que les puissants doivent adapter leurs dépenses à leurs recettes ordinaires, et non l'inverse en couvrant le déficit par des impôts illégaux. Ils doivent adapter leurs besoins réels à leurs moyens. Bien entendu, comme tous les auteurs, il rejette d'abord catégoriquement l'emploi de ressources extraordinaires pour des besoins superflus: entretien de jongleurs, de chiens et de prostituées, mais aussi d'un personnel pléthorique, achats de

[48] Pas plus que ses contemporains du royaume de France il n'emploie la formule "vivre du sien", Lydwine SCORDIA "'Le roi doit vivre du sien'. Histoire d'un lieu commun fiscal", dans Philippe CONTAMINE, Jean KERHERVÉ, Albert RIGAUDIÈRE (dir.), *L'impôt au Moyen Age. L'impôt public et le prélèvement seigneurial (fin XIIe-début XVIe siècle), colloque de Bercy 2000*, Paris CHEF, 2002, pp. 97-135. Martín Pérez emploie toutefois la formule "lo suyo" qui évoque le rapport du roi à quelque chose qu'il posséderait en propre, voir à ce sujet Yan THOMAS, "Du sien au soi. Questions romaines dans la langue du droit", *L'écrit du temps*, 14-15 (1987), 157-162.

[49] Claudio SANCHEZ ALBORNOZ, "Notas para el estudio del petitum", dans *Homenaje a don Ramón Carande*, Madrid, 1963, II, pp. 383-418.

[50] *El Fuero Viejo de Castilla*, Madrid, 1771 [éd. fac-simil, Valencia, París-Valencia, 1991], Lib. I, Tít. 1, p. 4: "Estas quatro cosas son naturales al señorío del Rey, que non las deve dar a ningund ome, nin las partir de si, ca pertenescen a el por razon del señorío natural: justicia, moneda, fonsadera e suos yantares", cité par RUCQUOI, "Réflexions sur le droit et la justice en Castille".

vêtements et autres vanités du prince. Comme tous ses contemporains, ces dépenses le choquent et il les dénonce encore à deux reprises dans le chapitre suivant. Il énumère ensuite toutes les "mauvaises raisons" que pourraient invoquer les puissants pour justifier la levée d'un *pecho desaforado*: rassasier et vêtir les religieux, bâtir des églises et des monastères, des ponts, des hôpitaux et des monastères, célébrer des mariages coûteux. Il considère que toutes ces dépenses, auxquelles il reconnaît cependant que le souverain doit consacrer des fonds, ne sont couvertes par des recettes extraordinaires que parce que les recettes traditionnelles ont été gaspillées; même les œuvres de piété ne sont pas recevables car on ne peut pas faire l'aumône avec de l'argent mal acquis. Par ailleurs tout l'argent bien acquis —entendons prélevé par des impôts légitimes (*pechos aforados*)— ne peut pas être employé en totalité pour ces œuvres de piété, il doit d'abord servir à entretenir la famille et la maison et à payer les soldes des caballeros et les salaires des officiers —c'est-à-dire de ceux qui sont associés au gouvernement de la *res publica*, du royaume, "c'est pour cela qu'ont été établis les *pechos aforados* et les autres revenus de la terre" déclare-t-il—. Le roi a donc des obligations de dépense pour ne pas pécher par avarice. Mais il doit affecter ces ressources ordinaires à certains types de dépenses bien précises[51] et ce n'est que "le reste" qu'il peut donner "pour les églises et les pauvres"[52]. Curieusement, alors que la largesse est célébrée comme une vertu royale par excellence par de nombreux auteurs[53], Martín Pérez ne fait donc pas du don, qui est pourtant l'essence même du pouvoir une obligation car les dépenses qu'ils considèrent comme nécessaires peuvent avoir épuisé toutes les ressources ordinaires[54]. En insistant sur l'affectation d'une partie des ressources ordinaires aux "défenseurs" et aux "soldes des *caballeros*", il rejoint Alphonse X qui dans la *Segunda Partida* signalait que les impôts

[51] Idée couramment répandue chez les théoriciens, ISENMANN, "Les théories du Moyen Âge sur les finances publiques...", SCORDIA, "'Le roi doit vivre du sien'...".

[52] Cette disposition fait aussi penser au système des successions, où le testateur ne peut disposer que du cinquième de ses biens *pro anima* car il est obligé de transmettre les quatre cinquièmes à ses enfants mâles et femelles.

[53] Par exemple, quelques années auparavant, sous le règne de Sanche IV, le franciscain Juan GIL DE ZAMORA consacre des chapitres à *De largitate principium Hispaniae* et *De qualitatis largitatis* dans son *De preconiis Hispaniae* (éd. Manuel de CASTRO y CASTRO), Madrid, 1955, pp. 25- 41. Par ailleurs, dans le royaume de France, le don focalise l'intérêt des légistes de Philippe le Bel, des auteurs de traités et des poètes des XIVe et XVe siècles, SCORDIA, "'Le roi doit vivre du sien'...", pp. 125-127.

[54] Le don est à l'origine du système financier de la monarchie française, Alain GUÉRY, "Le roi dépensier. Le don, la coutume, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime", *Annales (ESC)*, 39 (1984), 1241-1269.

devaient servir à l'administration du royaume et à sa défense, mais il s'oppose directement aux exigences des nobles qui réclamaient une augmentation de leurs soldes et pensions, ce qui ne pouvait se faire que par la levée d'un impôt extraordinaire[55].

Martín Pérez ne se distingue pas de ses contemporains lorsqu'il assimile la levée des *pechos desaforados* à des exactions, donc à du vol, en se fondant sur deux autorités[56], saint Jean-Baptiste (Luc 3-13) et saint Augustin (*De doctrina christiana?*)[57]. Le roi qui gouverne sagement, tel le roi du *Policraticus*, ne doit rien prendre à ses sujets et ne doit pas "prélever des impôts de force sur les vassaux ou les paysans" (*vasallos* ou *labradores*). Il doit "vivre du sien" sans rien prendre sur les biens de ses sujets. Il ne doit pas convoiter leurs richesses car c'est contraire au droit[58]. La convoitise est un péché qu'il a condamné auparavant, comme Alphonse X l'avait fait avant lui dans les *Partidas*: "la convoitise est une chose très mauvaise, mère de tous les maux". Quand elle confine à l'avidité et que le roi amasse des richesses pour les thésauriser et ne pas bien les employer, "il n'est plus un Seigneur mais un serf", il tombe dans l'avarice qui est un "grand péché mortel"[59]. La thésaurisation n'est pas vue

[55] Il n'envisage cependant pas de contrôle des dépenses royales alors que les Cortes de Cuéllar de 1297 avaient obtenu de Ferdinand IV que fussent admis 12 *hombres buenos* des villes dans la maison royale pour conseiller ses tuteurs sur l'emploi des fonds collectés, *Cortes de León y Castilla*, Madrid, 1861, Cortes de Cuéllar, art. 1, p. 135.

[56] Sur le sens des *auctoritates,* Michel ZIMMERMANN (éd.), *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, Ecole des Chartes, 2001.

[57] Il ne s'appiue sur aucun autre texte biblique. Ni la réponse du Christ aux Pharisiens: "rendez à César ce qui est à César" (Mathieu 22:21) ni l'Epitre aux Romains dans laquelle saint Paul écrit "remplissez vos obligations envers tous les hommes: payez l'impôt et le tribut" (Rom. 13/7), textes sur lesquels s'appuyaient habituellement les théologiens pour légitimer l'impôt, ISENMANN, "Les théories du Moyen Age sur les finances publiques", pp. 5-6.

[58] *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio*, Madrid, Real Academia de la historia, 1807 (éd. facsimil, 1972); Segunda Partida, tít. III, ley XIIII: "*Como el Rey non deve cobdiciar a fazer cosa que sea contra derecho*: *la qual ha de iuzgar solo por posible.* Cobdiciar, non deve el Rey cosa, que sea contra derecho, ca segund, que dixeron los sabios, que fizieron las leyes antiguas, tan poco la deve el Rey cobdiciar, como la que non puede ser segund natura. E con esto acuerda la palabra del noble Emperador Iustiniano, que dixo en razon de si e de los otros Emperadores e reyes, que aquello era su poder, que podria fazer con derecho".

[59] *Ibidem*, tít. III: "*Qual deve el Rey, ser en sus palabras. Ley IIII. Como el Rey non deve mucho cobdiciar, en su coraçon grandes riquezas ademas*: Riquezas grandes ademas, non deve el Rey cobdiciar, para tenerlas guardadas, e non obrar bien con ellas. Ca naturalmente, el que para esto las cobdicia, non puede ser, que non faga grandes yerros, para aver las: lo que non conviene al Rey en ninguna manera. E aun los santos, e los sabios se acordaron en esto: que la cobdicia es muy mala cosa. Assi que dixeron por ella, que es madre, e rayz de todos los males. E aun dixeron mas, que el ome que cobdicia grandes thesoros allegar, para non obrar

comme une preuve de prévoyance royale pour se constituer des réserves en cas de besoin. Dans tous les cas "les puissants qui lèvent des *pechos* sont de grands voleurs car ils volent toute la terre qu'ils devaient défendre et garder", et par conséquent, comme tous les voleurs, pour gagner leur salut, ils doivent rembourser les taxes levées indûment.

3. Imposer sans pécher: la légitimation de l'impôt

Il existe cependant des cas où "les puissants peuvent demander une aide" à leurs sujets en plus des droits auxquels ils ont "juridiquement" droit (*de fuero e de derecho*) —que ce droit soit local ou général—, c'est-à-dire des cas où ils peuvent lever des impôts "non prévus par la loi" (*pechos desaforados*) avec raison et droit. Martín Pérez y consacre le chapitre 124 dans lequel il précise les causes qui justifient la levée d'un impôt extraordinaire en se fondant sur la théorie de l'impôt "juste" que juristes et théologiens ont élaboré depuis le milieu du XIIe siècle en puisant dans le droit romain[60].

Martín Pérez affirme que les puissants peuvent solliciter, non pas des impôts, mais des "aides, avec mesure et charité, quand ils se trouvent en grande nécessité, c'est-à-dire quand ils se trouvent en grande gêne, et qu'ils ne peuvent s'en dispenser" *(ayudas con mesura e con caridad quando fueren en grant nescesiedat que quiere dezir quando fueren en grant presa que lo non pudieren escusar*). La leçon est parfaitement claire, l'impôt n'est légal et légitime et ne doit être levé que si les revenus du roi sont très insuffisants pour la garde du royaume et les obligations auxquelles il doit faire face. Dans un tel cas, il est légitime que les sujets lui apportent une "aide" et lui rendent un "service", également avec mesure et charité, à condition toutefois qu'il ait bien dépensé ses revenus et impôts légitimes et ne les ait pas gaspillés et qu'une cause juste

bien con ellos: maguer los aya, non es ende Señor mas siervo: pues que la cobdicia faze, que non pueda usar dellos, de manera, que le este bien. E a tal como este llaman avariento, que es gran pecado mortal, quanto a Dios, e grand mal estança al mundo. Ca si todo ome yerra que esto faze, quanto mas Rey, a quien Dios dara pena, por que obro mal, y escasamente de los bienes que el le dio".

[60] ISENMANN, "Les théories du Moyen Age sur les finances publiques", pp. 14-20. Voir aussi Jean GAUDEMET, *Les sources du droit canonique, VIIIe-XXe siècle. Repères canoniques. Sources occidentales*, Paris, Cerf, 1993. Les scolastiques ont transposé l'apport méthodologique des quatre causes d'Aristote au domaine fiscal. L'impôt sera juste ou injuste selon les réponses apportées aux quatre causes suivantes: *causa efficiens* (quelle est la puissance imposante?), *causa finalis* (quels sont les buts de l'impôt?), *causa materialis* (sur qui et sur quoi pèsera l'impôt?) et *causa formalis* (quelle est la mesure de l'impôt?).

soit attestée, suivant en cela la doctrine des juristes sur la causa impositionis[61]. La nécessité légitime une transgression de la loi car "nécessité n'a pas de loi" dit le décret de Gratien (1.1.40).

En se fondant sur des docteurs dont il ne précise toujours pas l'identité[62], notre auteur ne reconnaît que quatre nécessités: 1°) la défense du territoire envahi par les ennemis[63], 2°) la lutte contre les ennemis de la foi quand elle est entreprise sur l'ordre de l'Église et avec le conseil des prudhommes de la terre, 3°) la libération du seigneur fait prisonnier au cours d'une guerre bonne et juste entreprise pour défendre la foi et la terre, 4°) le déplacement du seigneur auprès du roi pour quérir des privilèges et des libertés pour ses hommes. En plus de ces quatre cas, il reconnaît aussi, toujours en se fondant, dit-il, sur l'autorité des docteurs, la légitimité d'autres impôts *desaforados* levés de "bon usage et bien prescrits" parmi lesquels les services que doivent rendre les vassaux à leurs seigneurs. Il n'explicite pas ces services, mais on peut penser que, comme ailleurs dans le droit féodal, ils consistent en une aide pécuniaire pour l'adoubement du fils aîné, le mariage de la fille aînée ou l'acquisition d'une nouvelle terre. Dans son catalogue de nécessités qui justifient l'impôt *desaforado*, Martín Pérez n'admet donc aucune dépense, ni pour le bien public comme la protection et l'entretien des routes et des ponts —dont Raymond de Penayfort reconnaissait cependant la justesse[64]—, ni pour la préservation de la société (*communis conservatio societatis*, expression utilisée par Thomas d'Aquin[65]). Trois des quatre nécessités que Martín Pérez admet —les trois qui concernent directement le roi— sont liées à la guerre et à ses conséquences. Le prélèvement *desaforado* se justifie donc d'abord par la guerre à condition

[61] Renzo POMINI, *La 'causa impositionis' nello svolgimento storico della dottrina finanziaria*, Milan, 1972; les historiens en attribuent à tort la paternité à saint Thomas d'Aquin.

[62] Martín Pérez procède par allusion et jamais par citation ou démarquage si l'on suit la typologie des "emprunts" proposée par Jacques BERLIOZ (dir.), *Identifier sources et citations*, Turnhout, Brepols, 1994.

[63] Dans ce cas, tous les habitants de la localité attaquée doivent d'abord venir aider à la défense. Tous les juristes assimilent la défense du royaume à une nécessité immédiate. Dans le royaume de France par exemple, cette nécessité donne lieu à une abondante littérature, voir à ce sujet G. M. SPIEGEL, "Defence of the realm: evolution of a propaganda slogan", *Journal of Medieval History*, 1977, vol. 3, 115-133.

[64] RAYMOND de PENYAFORT, *Summa de poenitentia*... Sa théorie fiscale a fait l'objet d'une analyse précise par Tomas de MONTAGUT ESTRAGUÉS, "La recepció del dret tributari comú a la Corona d'Aragó", dans *El territori i les seves institucions historiques*, Barcelone, 1999, vol. 1, pp. 361-383. Voir aussi Lydwine SCORDIA, "Les sources du chapitre sur l'impôt dans le *Somnium Viridarii*", *Romania*, 117 (1999), 115-142.

[65] Cité par ISENMANN, "Les théories du Moyen Age sur les finances publiques", p. 15.

que celle-ci soit "juste", ce qu'il va définir dans le chapitre suivant[66]. Ce prélèvement doit de toute façon rester extraordinaire. Martín Pérez adopte le principe aristotélicien "*cessante causa, cessat efectum*"[67] et ne reconnaît pas de perpetua necessitas alors qu'au nom de celle-ci, depuis le règne d'Alphonse X, la monarchie perçoit ordinairement des droits de douanes et des taxes sur le bétail et demande des *servicios* aux Cortès.

Parfaitement justifiés par une cause, les prélèvements, qu'il qualifie dans ce cas de "services", doivent être payés par tous, au moins par tous les laïcs car il ne fait jamais allusion aux clercs, ce qui laisse supposer que ces derniers ne sont pas tenus de contribuer[68]. Ces "services" doivent être acquittés de bon gré par les individus et jamais sous la contrainte; dans ce cas ils sont assimilés à du vol. Comme Raymond de Penayfort, il considère donc le consentement des sujets comme indispensable pour légitimer des prélèvements; c'est, en Castille, le cas des *servicios* qui ne sont levés qu'avec l'accord des Cortès et après négociations avec les procureurs[69].

Dans leurs demandes, les princes doivent faire preuve de mesure et de charité. Il s'agit d'abord d'une recommandation traditionnelle, faite aux hommes en général et aux souverains en particulier, et que l'on retrouve dans la littérature sapientiale qui fleurit dans la seconde moitié du XIIIe siècle[70]. C'est également la juste cause formelle des juristes que Martín Pérez explicite en indiquant qu'il faut prendre en considération "le temps, le fait et le profit public" c'est-à-dire, précise-t-il, qu'il faut tenir compte de la pauvreté ou de la richesse du seigneur et des

[66] Rappelons que la guerre de reconquête est un devoir attribué aux souverains de Castille et de Léon dans toutes les chroniques hispaniques depuis celles du cycle d'Alphonse III écrites entre 880 et 910. Sur la définition de la guerre juste qui trouve au XIIIe siècle sa forme définitive, voir Philippe CONTAMINE, "La théologie de la guerre à la fin du Moyen Âge. La guerre de Cent Ans fut-elle une guerre juste?", *Jeanne d'Arc. Une époque, un rayonnement, colloque d'historie médiévale d'Orléans, 1979*, Paris, 1982, pp. 9-21.

[67] POMINI, *op. cit.*, p. 53. Cette formule énoncée dans la *Physique* d'Aristote a été transposée dans le domaine de la morale politique, principalement de la fiscalité comme l'a montré Elisabeth BROWN, "Cessante causa and the taxes of the last Capetians: The Political Application of a Philosophical Maxime", *Studia Gratiana*, 15 (1972), 565-588.

[68] L'imposition des clerces est un enjeu bien étudié désormais en France par SCORDIA, *"Le roi doit vivre du sien". La théorie de l'impôt en France (XIIIe-XVe siècles)*..., pp. 103-120.

[69] En théorie, ce serait également le cas des *pechos*, puisqu'ils ont été "pactés".

[70] Denis MENJOT, "Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Âge", dans Nilda GUGLIELMI et Adeline RUCQUOI (éds.), *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, pp. 217-231; Hugo O. BIZZARRI, "Las colecciones sapienciales en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20 (1995), 35-73.

hommes, du moment —de guerre ou de paix, de grand ou de moindre besoin—, et du profit pour le bien commun. Le fardeau fiscal ne doit pas être trop pesant, du moins pas plus que ne le requiert l'absolue nécessité. Mais le confesseur en reste au niveau de ce principe et ne va pas au-delà en recommandant un type d'impôt particulier ou un type d'assiette équitable, même si la nécessaire prise en compte des facultés économiques des contribuables conduit à privilégier l'impôt proportionnel au détriment des impôts sur la consommation qui, théoriquement, frappent les individus en fonction de leurs besoins et non de leurs moyens[71].

Les prélèvements effectués pour d'autres raisons doivent être intégralement restitués. Si le coupable a déjà dépensé les sommes collectées, il doit fournir des compensations que Martín Pérez explicite: exemptions d'un impôt légitime ou d'une obligation, fourniture d'une aide compensatoire ou, si les victimes le préfèrent, construction d'un pont, d'une église ou d'un hôpital, rachat de captifs, édification d'un monastère ou secours aux pauvres. Il reprend ainsi Raymond de Penayfort qui développe amplement ce thème de la restitution[72].

Martín Pérez rend enfin les puissants responsables des exactions commises par leurs hommes même si elles l'ont été à leur insu et des dommages que pourraient causer les hommes qu'ils accueilleraient ou se réfugieraient chez eux. Les dégâts causés aux cultures y compris à l'occasion d'une chasse ou par le simple piétinement des chevaux, les saisies de tout types de produit: victuailles, vêtements, fruits, paille, bétail et volaille et tous les autres torts causés aux paysans doivent être chiffrés et les victimes indemnisés.

Conclusion

Comme ses contemporains du royaume de France et d'Angleterre notamment, c'est au moment où la réalité de l'impôt royal extraordinaire est devenue évidente que Martín Pérez —dans un des très rares textes castillans sur le droit à l'impôt— affirme comme un principe que le prince idéal doit d'abord vivre des ressources provenant de ses revenus et des impôts ordinaires. Pour ne pas

[71] Sur l'apparition de l'impôt proportionnel, voir André GOURON, "L'invention de l'impôt proportionnel au Moyen Âge", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1994, 245-260. Quelques années plus tard seulement, au milieu du XIVe siècle, le juriste Bartolo de Sassoferrato, fera une classification des prélèvements qui sera reprise par la majorité des auteurs postérieurs, Antonio BERLIRI, *L'Ordinamento tributario della prima metà del secolo XIV nell'opera di Bartolo di Sassoferrato*, Milan, réed. 1997, pp. 16-19.

[72] SCORDIA, "Les sources du chapitre sur l'impôt dans le *Somnium Viridarii*", pp. 127-130.

pêcher, ce dernier doit adapter ses dépenses à ses recettes. Il peut toutefois lever des impôts extraordinaires, mais à condition qu'ils soient justifiés par des dépenses bien définies et qu'ils soient mesurés. Nous retrouvons les quatre causes nécessaires pour justifier l'impôt, développées par les docteurs en droit, notamment Raymond de Penyafort qui est le seul maître qu'il cite nommément et les théologiens comme Thomas d'Aquin qui, à partir surtout de sa canonisation en 1322, deviendra la référence doctrinale, mais dont rien n'atteste que Martín Pérez ait lu les œuvres. Sa théorie fiscale se fonde explicitement sur la Somme de Raymond de Penayfort qu'il ne traduit toutefois pas servilement. Les omissions, les adaptations, explicables en partie par le contexte politique très troublé dans lequel il écrit, font de son Livre une oeuvre originale dans laquelle il atteint le but qu'il s'était fixé dans son prologue, mettre à la portée des confesseurs ignorants les doctrines des docteurs.

Dans un royaume qui a toujours vécu sous le régime du droit —depuis l'époque romaine— il n'est pas étonnant que la seule justification d'un prélèvement soit aux yeux de Martín Pérez sa légitimité. Les limites qu'il met à la levée d'impôts extraordinaires pourraient bien constituer aussi une tentative pour fixer des bornes au pouvoir royal comme les nobles et les élites urbaines essayèrent de le faire dans les années 1310-1320. Elles n'empêchèrent pas cependant le développement d'une fiscalité d'Etat, qui s'étoffa avec la généralisation, par Alphonse XI en 1342, d'un impôt général sur la dépense, l'*alcabala* d'origine musulmane[73]. Cependant, elles constituèrent certainement des freins réels à l'arbitraire royal et renforcèrent l'idée d'une nécessaire concertation avec les forces politiques aux Cortès; durant une cinquantaine d'années la monarchie sollicita le consentement des procureurs de ces asemblées pour lever l'*alcabala*. La possibilité offerte aux princes de lever des impôts extraordinaires (*desaforados*), même si ce n'est que dans des conditions très déterminées, ouvrit cependant la voie à leur légitimation[74]. La guerre que les souverains présentent toujours comme "juste" était la principale raison invoquée par les souverains pour obtenir des subsides des Cortès. Elle conduisit à un renversement doctrinal fondamental puisque les recettes s'adaptèrent aux dépenses qui devinrent le moteur de la fiscalité.

[73] Voir les deux premiers ouvrages cités note 43.

[74] La guerre et la défense du royaume sont les raisons principalement évoquées par la monarchie pour obtenir de l'argent des Cortès qui ne rejetèrent jamais aucune demande royale mais en négocièrent le montant; Miguel Angel LADERO QUESADA, "Les Cortès de Castille et la politique financière de la monarchie, 1252-1369", dans *Parliaments, Estates and Representation*, 4 (1984), pp. 107-124; Joseph O'CALLAGHAN, "Las Cortes de Castilla y León (1230-1350)", dans *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*, Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1988, pp. 153-181.

RÉFLEXIONS SUR LE DROIT ET LA JUSTICE EN CASTILLE ENTRE 1250 ET 1350

ADELINE RUCQUOI
(Centre National de la Recherche Scientifique)

Nul ne conteste actuellement l'importance de l'oeuvre juridique élaborée sous l'égide du roi Alphonse X le Sage en Castille entre 1250 et 1280[1]. Dans l'ensemble de ces oeuvres, qu'il s'agisse du *Fuero Real*, de l'*Espéculo* ou des Sept *Partidas*, le roi ne se contente pas d'édicter des lois. Il propose en même temps une réflexion sur le vocabulaire et les concepts du droit, une introduction théorique et philosophique aux textes juridiques, des considérations morales et historiques. Législateur et éducateur à la fois, le roi Sage s'insère parfaitement dans la conception traditionnelle du pouvoir qui ignore les distinctions entre les normes du droit, de la morale et de l'économie, entre le "public" et le "privé", le pouvoir et la propriété[2]. Or, dans cette conception du pouvoir, la fonction primordiale du roi est la justice, jusqu'alors conçue comme le maintien de la paix et de l'équilibre entre les juridictions des divers corps politiques. À partir de la fin du XIIIe siècle, la justice tend progressivement à devenir un instrument actif entre les mains du roi en vue du bien public. Le droit, qui assurait le maintien de cette justice, se transforme alors en *scientia iuris*, l'activité politique est conçue comme la "prudence du droit" ou *iurisprudentia*, et les spécialistes en droit ou *letrados* commencent à jouer un rôle essentiel dans la vie du royaume[3].

Car, entre 1250 et 1350, de grands changements se sont produits, qu'il serait vain de réduire à une simple "crise du XIVe siècle". Dans le domaine

[1] Aquilino IGLESIA FERREIROS, "La labor legislativa de Alfonso X el Sabio", dans Antonio PÉREZ MARTÍN (éd.), *España y Europa, un pasado jurídico común*, Murcia, Instituto de Derecho Común, 1986, pp. 275-599; Jerry R. CRADDOCK, "The Legislative Works of Alfonso el Sabio", dans Robert I. BURNS (éd.), *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 182-197.

[2] António M. HESPANHA, *Vísperas de Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVIII)*, Madrid, Taurus, 1989, p. 365.

[3] HESPANHA, *op. cit.*, pp. 215-224; Salvador de MOXÓ, "La promoción política y social de los letrados en la Corte de Alfonso XI", *Hispania*, 129 (1975), 5-30.

philosophique, la canonisation en 1323 du dominicain Thomas d'Aquin († 1274) sanctionne une pensée théologique fondée sur un aristotélisme qui avait également influencé l'augustin Gilles de Rome, tandis que, dans les milieux franciscains, Duns Scot († 1308) réfléchit sur l'essence et Guillaume d'Occam († 1347) sur le problème des universaux[4]. Mais la philosophie n'est pas étrangère à la politique et si Thomas d'Aquin rédige vers 1265-1267 un *De regno* pour le roi de Chypre Hugues II de Lusignan, au siècle suivant Guillaume d'Occam pourfend, dans ses écrits politiques, l'idée selon laquelle le pape aurait reçu la *plenitudo potestatis*, les pleins pouvoirs spirituels et temporels[5]. Depuis Grégoire VII, en effet, qui avait défini les canons de la loi chrétienne comme *iustitia*, le pape pouvait revendiquer le rôle de gardien de la loi et donc de source du droit et de la justice[6]. Dès la fin du XII[e] siècle, les tenants de la plenitudo potestatis du pape défendaient l'idée que seul celui-ci avait reçu de Dieu le pouvoir et que ce n'est que par délégation que les souverains laïcs pouvaient exercer le pouvoir temporel. Face à eux néanmoins, de nombreux canonistes se faisaient les porte-parole d'une théorie de partage du pouvoir, pouvoir spirituel et pouvoir temporel jouissant d'une totale autonomie, quoique le second fût inférieur au premier[7]. Mais en France, le roi Philippe IV le Bel (1285-1314) s'oppose alors aux prétentions de Boniface VIII et à la bulle *Unam sanctam*, et tandis que la centralisation pontificale trouve un champion en la personne de Jean XXII (1316-1334), Marsile de Padoue (1280-1343) publie en 1324 son *Defensor pacis*, où il attribue aux prétensions ecclésiastiques en matière de pouvoir temporel l'origine des guerres et des troubles, et Bartole de Sassoferrato (1314-1357), outre ses commentaires au *Digeste*, réfléchit sur la tyrannie et sur le gouvernement des cités.

Il nous a donc paru intéressant d'étudier l'évolution des idées relatives au droit et à la justice en Castille entre le milieu du XIII[e] siècle et le milieu du XIV[e],

[4] Paul VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2004, pp. 186-243.

[5] GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera politica* (éd. par J. G. Sykes & H. S. Offler), 3 vols., Manchester, 1940-1956, vol. I, pp. 1-217: *Octo quaestiones de potestate papae*; Antony BLACK, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 71-78; Santo TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía* (éd. par Laureano Robles & Ángel Chueca), Madrid, Tecnos, 1989.

[6] William ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 3[e] éd., London, 1970; Michael WILKS, "*Legislator divinus-humanus*: The Medieval Pope as Sovereign", dans *Papauté, monachisme et théories politiques. I. Le pouvoir et l'institution ecclésiale*, Lyon, CIHAM–Presses universitaires, 1994, pp. 181-195.

[7] Antonio GARCÍA Y GARCÍA, "Sacerdocio, imperio y reinos", dans ID., *Iglesia, Sociedad y Derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2000, pp. 59-97.

Cette période, qui s'ouvre avec le début du règne d'Alphonse X et se termine avec la fin de celui d'Alphonse XI, a en effet connu une fin de règne assombrie par les conflits —celui d'Alphonse X—, un règne contesté —Sanche IV succéda à son père au détriment de ses neveux— et deux longues minorités royales[8]. Les principes posés par le roi Sage dans son oeuvre juridique ont-ils été acceptés, ignorés, modifiés par la suite? Les revendications pontificales ou les influences étrangères ont-elles infléchi le droit en Castille? Les troubles du premier quart du XIVe siècle ont-ils transformé le concept et les pratiques de la justice?

"Les lois sont établies pour que les hommes sachent vivre bien et de façon ordonnée, selon qu'il plaît à Dieu, et selon qu'il convient à la bonne vie de ce monde", écrit Alphonse X le Sage au début de ses *Partidas*. Elles sont là pour "garder la foi de Notre Seigneur Jésus Christ" et pour que "les hommes vivent ensemble selon le droit et la justice"[9]. Le droit *—ius—*, et en particulier le droit des gens *—ius gentium—*, ajoute-t-il, "fut trouvé par la raison, et même par la force, car les hommes ne pourraient vivre bien, en paix et en concorde, s'ils n'en usaient pas", car c'est le droit qui permet à chacun de savoir ce qui est sien, qui permet de délimiter les champs et les territoires des villes, de louer Dieu, d'obéir à ses parents et à sa patrie, d'être protégé contre le déshonneur et la violence[10]. La justice, quant à elle, est "une des choses grâce auxquelles le monde se maintient le mieux et le plus droitement"[11]. La justice récompense les bons et oblige les méchants à pratiquer le bien. La justice est "une chose dans laquelle sont compris tous les droits, quelle que soit leur nature"; ses commandements sont au nombre de trois: vivre honnêtement, ne pas faire de mal ou de tort à autrui, voir garantis ses droits[12].

[8] Miguel Ángel LADERO QUESADA, "La Corona de Castilla: transformaciones y crisis políticas, 1250-1350", *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350) (XXI Semana de Estudios Medievales, Estella 1994)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995, pp. 275-322.

[9] ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas*, ed. 1555, Partida I, Tít. I, ley 1: "Estas leyes son establecimientos por que los omes sepan bivir bien e ordenadamente, segun el plazer de Dios; e otrosi segund conviene a la buena vida deste mundo, e a guardar la fe de nuestro señor Iesu Christo cunplidamente, assi como ella es. Otrosi como bivan los omes unos con otros en derecho e en justicia".

[10] *Ibid.*, Partida I, Tít. I, ley 2: "E este fue hallado con razon, e otrosi por fuerça, porque los omes non podrian bien bivir entre si en concordia e en paz si todos non usassen del. Ca por tal derecho como este cada un ome conosce lo suyo apartadamente. E son departidos los campos e los terminos de las villas. E otrosi son tenudos los omes de loar a Dios, e obedescer a sus padres e a sus madres, e a su tierra que dizen en latin patria. Otrosi consiente este derecho que cada uno se pueda amparar contra aquellos que deshonrra o fuerça le quisieren fazer".

[11] *Ibid.*, Partida III, Tít. I.

[12] *Ibid.*, Partida III, Tít. I, ley 2 et 3.

La définition de la loi, du droit et de la justice que donne Alphonse X dans les années 1260-1280 ne présente aucun caractère exceptionnel. Dans le V[e] livre des *Étimologies*, Isidore de Séville définissait la loi —dans le cas des lois humaines, basée sur les coutumes des peuples— comme "*constitutio populi, qua maiores natu cum plebibus aliquid sanxerunt*", avant de préciser qu'elle était faite pour réprimer l'audace, protéger l'innocence et inspirer la crainte aux malfaiteurs[13]. La justice —*iustitia*—, pour sa part, y était mentionnée à deux reprises. Dans le chapitre consacré par Isidore à la philosophie, elle est l'une des quatre vertus de l'âme, avec la prudence, le courage et la tempérance, qui permet de distribuer à chacun son dû. Et dans celui qui traite du *forum*, la justice est la résolution d'un litige —*causa*— qui, tant qu'il est soumis à discussion, est appelé *iudicium*[14].

Pour le *Liber Iudicum*, depuis le VII[e] siècle, la loi était "*aemula divinitatis, antistes religionis, fons disciplinarum, artifex iuris, bonos mores inveniens atque componens, gubernaculum civitatis, iustitiae nuncia, magistra vitae, anima totius corporis popularis*"[15]. Les lois avaient été données par Dieu pour le salut des hommes, et celui qui voulait obéir à Dieu devait aimer la justice, c'est pourquoi la nécessité et la volonté du prince devaient obliger les sujets à respecter la loi[16]. Les traducteurs castillans du XIII[e] siècle traduisirent le texte en y ajoutant que "celui qui est le Dieu de justice et très grand l'ordonne"[17].

La justice est donc une vertu morale, intimement liée à la notion de communauté politique. Aristote consacre à la justice et à l'injustice le V[e] livre de son *Éthique à Nicomaque*, et assimile ce qui est juste au respect de la loi et de l'égalité. "Les lois", écrit-il, "font des prescriptions générales, visant l'intérêt commun à tous, ou aux meilleurs, ou aux dirigeants, conformément

[13] ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* (ed. por José Oroz Reta), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, *Liber* V, 2, p. 510; V, 10, p. 514 et V, 20, p. 516.

[14] *Ibid.*, II, 24, 5-6: "...dividens eam in quatuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est in rebus, qua discernuntur a bonis mala. Fortitudo, qua adversa aequanimiter tolerantur. Temperantia, qua libido concupiscentiaque rerum frenatur. Iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuunt" et XVIII, 15, 2: "Causa vocata a casu quo evenit. Est enim materia et origo negotii, necdum discussionis examine patefacta; quae dum proponitur causa est, dum discutitur iudicium est, dum finitur, iustitia. Vocatum autem iudicum quasi iurisdictio, et iustitia quasi iuris status...".

[15] *Fuero Juzgo en latín y castellano,* Madrid, Real Academia de la Historia, 1815, Lib. I, Tit. II, lex 2: "Quid sit lex".

[16] *Ibid.*, Lib. II, Tit. I, lex 2: "Quod tam regia potestas quam et populorum universitas legum reverentiae sit subiecta".

[17] *Ibid.*, Lib. II, Tit. I, ley 2: "Que el rey e los pueblos deven seer sometidos de las leyes": "... y el que es Dios de iusticia e muy grand lo manda".

à la vertu ou selon quelque autre critère de ce genre, de sorte qu'en un sens nous appelons juste ce qui produit et conserve le bonheur et ses composants pour la communauté politique"[18]. Or l'*Éthique* d'Aristote fut traduite en latin à partir d'une version arabe à Tolède en 1240 par Herman l'Allemand, peut-être sous l'impulsion de l'évêque Juan de Burgos[19]. Elle peut donc être considérée comme l'une des sources de la pensée d'Alphonse X le Sage.

Si la justice est le respect des lois qui visent à l'assurer, elle dépend naturellement de celui qui fait les lois et les fait respecter. Qui peut donc faire des lois, c'est-à-dire créer du droit? Alphonse X souligne à ce propos que "l'empereur ou le roi peuvent faire des lois pour leurs sujets, et personne d'autre n'a le pouvoir de les faire dans le domaine temporel si ce n'est avec leur consentement"[20]. Ces lois que font empereurs et rois se divisent en celles qui "appartiennent à la croyance de Notre Seigneur Jésus Christ" et celles qui "appartiennent au gouvernement des peuples"[21]. Le roi a donc, en Castille, le pouvoir de légiférer autant dans le domaine civil que dans celui qui appartient "à la croyance de Notre Seigneur Jésus Christ". Il est le "défenseur de la foi" avant d'être celui de l'Église.

Car le roi est le lieutenant de Dieu sur la terre, et c'est de Lui qu'il tient son pouvoir sans intermédiaire. Dans le *Fuero Real* qu'il donna en 1255 à Valladolid et à d'autres villes du royaume, Alphonse X expliqua que la cour royale avait été instituée à l'image de la cour céleste, et que Dieu "mit le roi à sa place, tête et commencement de tout le peuple, de la même façon qu'il se mit lui-même à la tête et au commencement des anges et des archanges, et il lui donna le pouvoir de guider son peuple"[22]. "Seigneur, aimez la justice et la vérité, et Dieu vous aimera" avait écrit maître Jacobo de Junta au futur roi Alphonse X dans ses *Flores de Derecho*, "et parce que la justice est chose

[18] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (éd. par Jean Defradas), Paris, Presse Pocket, 1992, pp. 122-123.

[19] María Wenceslada de DIEGO LOBEJÓN, *El Salterio de Hermann el Alemán. Primera traducción castellana de la Biblia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, pp. 30-31.

[20] ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Partida I, Tít. I, ley 12.

[21] *Ibid.*, Partida I, Tít. I, prologue: "Por ende nos por sacar los desta dubda, queremos les fazer entender. Que leyes son estas [...]. E quales dellas pertenescen a la creencia de nuetro señor Iesu Christo. E quales pertenescen al governamiento de las gentes...".

[22] *Fuero Real del rey D. Alonso el Sabio*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1836, p. 9, Lib. I, Tít. II, loi 2: "Et desí ordenó la corte terrenal en aquella misma guisa e en aquella manera que era ordenada la suya en el cielo, e puso el rey en su logar cabeza e comienzo de todo el pueblo, asi como puso a sí cabeza e comienzo de los angeles e de los arcangeles. Et diol poder de guiar su pueblo...".

céleste et pleine de vérité, vous devez toujours savoir et marcher dans sa voie, et ainsi seront assurées la vérité et la justice"[23]. Parmi les conseils ou *castigos* que le roi de Menton donne à ses fils dans le *Libro del caballero Zifar*, écrit au début du XIVe siècle, figure celui d'obéir au roi comme on doit obéir à Dieu, "car celui qui aime Dieu aime ses oeuvres, et celui qui aime ses oeuvres aime la loi, et celui qui aime la loi doit aimer le roi qui la maintient"[24].

De leur côté, tous ceux qui sont soumis au pouvoir du "faiseur des lois" doivent obéir à celles-ci, les garder et être jugés par elles; celui qui fait la loi "doit la faire accomplir"[25]. Il revient donc aux seuls souverains de nommer les juges[26]. Alphonse X stipule donc que le juge devra prêter serment sur les points suivants: obéir aux mandements du roi; défendre le pouvoir, l'honneur et le droit du roi; ne pas découvrir ses secrets; le préserver du mal; juger bien et loyalement suivant les lois du livre; ne pas se laisser corrompre par des dons ou des promesses[27]. Le juge est bien un officier royal, et ses premières obligations sont envers le roi dont il tient la place. Le déroulement des procès, pour leur part, doit s'effectuer selon des règles très précises qui garantissent que la justice du roi est bien rendue. Basés sur l'*Ordo iudiciarius* "*Ad summariam notitiam*" attribué à Petrus Hispanus qui l'aurait composé peu après 1234, autant le troisième livre des *Partidas* que le *Dotrinal de los juizios* et la *Summa de los nueve tiempos de los pleitos* de Jacobo de Junta ou encore la *Summa aurea de ordine judiciario* de Fernando Martínez de Zamora, qui lui sont contemporains, témoignent de cet intérêt porté à l'exercice de la justice[28].

[23] Rafael de UREÑA Y SMENJAUD & Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, *Obras del Maestro Jacobo de las Leyes, jurisconsulto del siglo XIII*, Madrid, 1924, p. 19, Tít. I, loi 3: "Sennor, amades iusticia e verdat e amarvos ha Dios, e temer vos a el pueblo e fazervos ha reverencia. E por que la iusticia es cosa celestial e llena de verdat, sienpre devedes saber e andar por sua carrera, e assi sera firma e la verdat e la iusticia".

[24] *Libro del caballero Zifar* (éd. par Cristina González), Madrid, Cátedra, 1983, p. 271-272: "ca asy deve ser ome obediente a su rey commo lo deve ser a Dios [...] ca quien ama a Dios ama a sus cosas, e quien ama a sus cosas ama a la ley, e quien ama a la ley deve amar al rey que la mantiene". Sur la date du *Caballero Zifar*, voir Francisco J. HERNÁNDEZ, "Ferrán Martínez, escrivano del rey, canónigo de Toledo y autor del *Libro del Cavallero Zifar*", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 81 (1978), 289-325.

[25] ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Partida I, Tít. I, ley 15: "Todos aquellos que son del señorio del fazedor de las leyes, sobre que las el pone, son tenudos de las obedescer e guardar e juzgarse por ellas, e no por otro escrito de otra ley fecha en ninguna manera; e el que la ley faze, es tenudo de la fazer complir".

[26] *Ibid.*, Partida III, IIII, 2.

[27] *Ibid.*, Partida III, IIII, 6.

[28] Antonio PÉREZ MARTÍN, *El derecho procesal del "ius commune" en España*, Murcia, Universidad de Murcia, 1999, qui publie entre autres en appendice la *Summa de los nueve*

Faire les lois et rendre la justice apparaissent bien, dans l'Espagne du XIIIe siècle, comme dans celle du VIIe, comme des prérogatives royales, manifestations par excellence du pouvoir du monarque comme vicaire de Dieu sur la terre[29]. Les réflexions d'Alphonse X sur le droit et sur la justice révèlent donc que les revendications des théologiens et des canonistes qui tentaient d'ériger le pouvoir du pape comme source de tout pouvoir, ou comme pouvoir supérieur à tout autre, n'étaient pas partagées par les juristes du roi. Le pouvoir du roi lui vient directement de Dieu et il n'est responsable que devant Lui du bon gouvernement du peuple qui lui a été confié. Déjà dans les années 1210-1220, le canoniste Vincent d'Espagne avait proclamé la supériorité de la "sainte Espagne" sur les autres nations car elle avait édicté ses propres lois et avait conquis sa propre terre avec son sang[30].

Le choix de Salomon comme modèle royal renforçait d'ailleurs l'assimilation entre la fonction royale et la fonction de juge. Tous les rois d'Occident avaient pris Salomon comme exemple, mais beaucoup l'avaient ensuite abandonné sous la pression ecclésiastique: la fin de la vie de Salomon était en effet peu exemplaire puisqu'il avait renié sa foi et avait adoré les divinités. Alphonse X, cependant, affirme bien dans le *Setenario* que, comme Salomon acheva l'oeuvre de son père David, il achève celle de Ferdinand III[31]. De même, lorsque Sanche IV (1284-1295), dans le prologue de son *Lucidario*, remercie Dieu d'avoir "ôté de son chemin tous ceux qui naquirent avant moi pour me donner cette place", il a beau évoquer le choix de David d'entre les fils de Jessé, nul ne pouvait ignorer que Salomon avait succédé à David après avoir évincé ses demi-frères[32]. Le "jugement de Salomon" peut en effet servir de

---

tiempos de los pleitos du maître Jacobo de Junta (pp. 112-131) et la *Summa aurea de ordine iudiciario* de Fernando Martínez de Zamora (pp. 133-215).

[29] Antonio PÉREZ MARTÍN, "El renacimiento del poder legislativo y la génesis del Estado Moderno en la Corona de Castilla", dans André GOURON & Albert RIGAUDIÈRE (éds.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier, Publications de la Société d'Histoire du Droit, 1988, pp. 189-202.

[30] Gaines POST, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964, pp. 482-493; *ID.*, "Vincentius Hispanus, «*Pro ratione voluntas*», and Medieval and Early Modern Theories of Sovereignty", *Traditio*, 28 (1972), 159-184.

[31] ALFONSO EL SABIO, *Setenario* (éd. par Kenneth H. Vanderford), Buenos Aires, 1945, p. 10: "Onde por todas estas e por otras muchas bondades que en él avya e por todos estos bienes que nos ffizo, quisiemos conplir despues de su fin esta obra que él avya començado en su vida e mandó a nos que cunpliésemos".

[32] I R, 1-2. Richard P. KINKADE, *Los "Lucidarios" españoles*, Madrid, Gredos, 1968, p. 81: "Lo segundo, tollionos todos aquellos que nasçieron ante que nos por darnos este logar".

modèle au bon juge, mais c'est surtout dans le *Livre de la Sagesse*, attribué au Moyen Âge au fils de David, que sont intimement associées la fonction royale et la justice: "*tu me eligisti regem populo tuo/ et iudicem filiorum tuorum et filiarum*"[33]. Dans le *Speculum Regum* qu'il rédigea dans les années 1341-1344, l'évêque franciscain Alvaro Pelayo affirma que l'acte premier et spécifique du pouvoir royal était la capacité de juger, et en donna immédiatement pour exemple Salomon auquel la reine de Saba dit: "Il t'a établi roi, pour exercer le droit et la justice" (I Rois, X, 9)[34].

Droit et justice sont donc des vertus et des prérogatives royales qui lui viennent de la Sagesse divine. La littérature sapientiale qui circulait alors en Castille ne faisait que renforcer, en la réitérant à l'infini, cette image du roi juste et prudent, qui édicte les lois et maintient son peuple dans la justice. Dans le *Sendebar* qui fut traduit de l'arabe au milieu du XIIIe siècle, le roi Alcos était, nous dit-on, "un seigneur de grand pouvoir, et il aimait beaucoup les hommes de son territoire et de son royaume et les maintenait en justice"[35]. Or c'est précisément parce qu'il plaçait la justice au dessus de son amour pour son fils qu'il avait condamné celui-ci à mort à la suite d'une fausse accusation. Le *Libro de los Cien Capítulos* rappelait pour sa part que trois choses maintiennent le royaume: le roi, la loi et l'épée, et que "par la loi le roi est gardé et le roi est le gardien de la loi"[36].

À la même époque commençaient à circuler diverses versions castillanes du *Sirr al-asrâr* sous le nom de *Secret des secrets —Poridad de poridades—*, miroir

[33] *Sg*, 9, 7; Alphonse X dans la Troisième Partie de la *General Estoria* en donne la traduction suivante: "Tu escogiste a mi por rey por alto pueblo y por jues de los tus fijos y fijas" (Real Biblioteca de El Escorial, mss. cast. Y-1-8, f°136). Voir Adeline RUCQUOI, "El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana", *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del románico, 1993, pp. 77-87.

[34] Frei Álvaro PAIS, *Espelho dos reis* (éd. par Miguel Pinto de Meneses), Lisboa, 1955, vol. I, p. 92: "Principalis autem et praecipuus actus regiae potestatis iudicare. Unde dicitur (III Regum, X) de Salomone: «constituit te regem, ut faceres iudicium et iustitiam»".

[35] *Sendebar* (éd. par Mª Jesús Lacarra), Madrid, Cátedra, 2e éd., 1995, p. 65: "Avia un rey en Judea que avia nonbre Alcos. E este rey era señor de gran poder, e amava mucho a los omnes de su tierra e de su regno e mantenialos en justiçia".

[36] *Libro de los Cien Capítulos* (éd. par G. Knust, *Dos obras didácticas y dos leyendas*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1878), cap. I, p. 1: "Con tres cosas se mantiene el reyno: con rey, con ley e con espada. Con ley se mantiene el rey e el rey es guarda de la ley, e la espada es castillo del rey, ca do quieren reyes, alla van reyes e leyes".

des princes présenté par Aristote à son disciple Alexandre[37]. Dans l'une de ces versions, le deuxième traité insiste sur l'importance de la loi donnée par le prince: "Alexandre, tout roi qui soumet son royaume à l'obéissance de la loi mérite de régner; et celui qui rend son royaume désobéissant à la loi n'aime pas la loi, et celui qui n'aime pas la loi, la loi le tue. Je vous dis ce que dirent les philosophes, que la première chose qui convient au roi est de garder tous les commandements de sa loi, et de montrer au peuple qu'il maintient fermement sa loi, et que la volonté soit en accord avec le fait"[38]. Dans le traité suivant, qui traite précisément de la justice, celle-ci est définie comme "la figure de l'entendement, et par la justice les rois règnent, et les peuples leur obéissent, et les coeurs des timorés se rassurent, et elle sauve tous les coeurs de tout mauvais amour et de toute envie"[39]. La mise en image du propos de l'auteur passe par celle du jardin: "le monde est un verger, son fruit est le royaume, le royaume est le roi, le jugement le défend, le jugement est le roi, il est engendré par le roi, le roi est le gardien..."[40].

Parmi les vertus —*strenuitates*— dont le roi doit faire montre envers son peuple, le franciscain Juan Gil de Zamora (c.1240-1320) plaçait aussi en premier lieu la justice et la miséricorde. Il développa ainsi, dans le *De preconiis Hispaniae liber*, à l'aide de nombreuses citations ou exemples tirés de Valère Maxime, de Florus, de saint Augustin, d'Aristote, de la Bible ou de saint Bernard, l'affirmation selon laquelle "la justice et la miséricorde sont nécessaires au roi" car "le roi juste est plus utile que la pluie" mais en même temps "instable est le royaume que la clémence ne consolide pas"[41].

[37] SEUDO ARISTÓTELES, *Poridat de las poridades* (éd. par Lloyd A. Kasten), Madrid, 1957; PSEUDO-ARISTÓTELES, *Secreto de los secretos (Ms. BNM 9428)* (éd. par Hugo O. Bizzarri), Buenos Aires, Secrit, 1991.

[38] SEUDO ARISTÓTELES, *Poridat de las poridades*, p. 36: "Alexandre, todo rey que faze so regno obediente a la ley merece regnar; et el que faze desobdiente el regno a la ley, aquel desama la ley, et qui desama la ley, la ley lo mata. Yo vos digo lo que dixieron los philosofos que la primera cosa que conviene a todo rey es guardar todos los mandamientos de su ley, et que muestre al pueblo que el tiene firme mientre su ley et que la voluntad se acuerde con el fecho...".

[39] *Ibid.*, p. 43: "Et la iusticia es figura del seso, et con la iustiçia regnan los reyes, et obedeçen le los pueblos, et aseguran se los coraçones de los omnes temerosos, et salva todos los coraçones de toda mal querencia et de toda envidia...".

[40] *Ibid.*, pp. 43-44: "El mundo es huerto; so fructo es regno; el regno es el rey; defendelo el iuyzio; el iuyzio es el rey; engeneralo el rey; el rey es guardador...".

[41] Fray Juan GIL DE ZAMORA, *De preconiis Hispanie* (éd. par Manuel de Castro y Castro, O.F.M.), Madrid, 1955, pp. 191-199, en part. p. 191: "Et scitote quod iustitia et misericordia regi sunt necessaria", p. 195: "et rex iustus est utilior quam pluvia", et p. 196: "quia inestabile est regnum quod non clementia firmat".

Tout contribue donc, dans la Castille de la seconde moitié du XIII[e] siècle, à attribuer au seul monarque, lieutenant de Dieu dans son royaume, la création du droit et l'exercice de la justice. Ce droit et cette justice s'appliquaient à tous ses sujets indistinctement, afin que fût préservé le principe d'équité, mais ils avaient aussi pour but de donner à chacun son dû. La miséricorde et la clémence royales permettaient enfin de corriger ce que la loi aurait eu de trop rude dans des cas précis. Face au pape, les rois de Castille ne lui reconnaissaient aucune supériorité si ce n'est spirituelle. Le prologue de la *Segunda Partida* expliquait bien que le pape et le clergé avaient reçu "un pouvoir spirituel qui est plein de piété et de miséricorde", et que Dieu avait mis sur terre un autre pouvoir, temporel, "pour que tout cela soit respecté, ainsi que la justice qu'Il voulut rendue sur la terre de la main des empereurs et des rois". Ces "deux épées" proviennent donc de Dieu, et non seulement il n'existe pas de hiérarchie entre elles, mais on pourrait même en déduire que le pouvoir temporel est nécessaire à l'exercice du pouvoir spirituel: l'empereur et les rois sont les "vicaires de Dieu, chacun dans son royaume, placés sur les peuples pour les garder en justice et en vérité dans le temporel"[42].

À ces revendications royales, soutenues par la littérature didactique et moralisante, les nobles de Castille tentèrent d'opposer leur propre vision du droit et de la justice. Aux *Devysas* du milieu du XIII[e] siècle[43], ils ajoutèrent en 1272 un texte de "coutumes", auquel ils donnèrent l'ancienneté nécessaire en le faisant remonter au règne d'Alphonse VIII, et plus précisément à l'année 1212, année de la victoire de Las Navas de Tolosa. Ce *Fuero Viejo de Castilla*, selon lequel les nobles demandaient à être jugés, reconnaissait cependant que

[42] ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Partida II, prol.: "... E como quier que ellos son tenudos de fazer esto que dicho avemos, con todo esso, porque las cosas que han de guardar la fe non son tan solamente de los enemigos manifiestos que en ella no creen, mas aun de los malos christianos atrevidos que la non obedescen ni la quieren tener, nin guardar, e por que esto es cosa que se deve vedar, e escarmentar crudamente, lo que ellos non pueden fazer por ser el su poderío espiritual que es todo lleno de piedad e de merced: por ende nuestro señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se cumpliesse: assi como la justicia que quiso que se fiziesse en la tierra, por mano de los emperadores e de los reyes. E estas son las dos espadas porque se mantiene el mundo..."; Tít. I, ley 1: "... E otrosi dixeron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el papa en lo espiritual..."; Tít. I, ley 5: "...Vicarios de Dios son los reyes, cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal...".

[43] Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, "Fuero de alvedrío", *Boletim da Faculdade de Direito*, LVIII (1982) [*Estudos em Homenagem aos profs. doutores M. Paulo Merêa e G. Braga da Cruz*], t. I, pp. 545-621, en part. p. 607.

"quatre choses sont par nature propres au pouvoir royal, et elles ne doivent être données à personne et il ne doit pas s'en départir, car elles lui appartiennent en raison de son pouvoir naturel: la justice, la *moneda*, l'impôt pour la guerre et le droit de gîte"[44]. Néanmoins, les 232 lois du *Fuero Viejo* ne traitent que du droit et de la justice: droit public —droits du roi, droits de la noblesse, relations entre eux, relations entre nobles—, droit pénal, règles de procédure et droit civil —propriétés, contrats, mariage, concubinage, filiation—[45]. Tout en tentant d'établir les prérogatives et les privilèges de la noblesse face à la loi, le texte reconnaissait cependant que la justice appartenait exclusivement au roi.

Vicaire de Dieu dans son royaume, le roi est donc en Castille l'ultime instance du droit et de la justice. Or, à partir de la mort d'Alphonse X en 1284, de nombreux changements se produisirent dans et hors de Castille. Dans le royaume, les minorités royales de Ferdinand IV (1295-1312) puis de son fils Alphonse XI (1312-1350), les conflits entre les tuteurs du jeune roi, l'insécurité et les famines avaient amené les villes à s'unir en *hermandades* et à exiger, aux Cortes de Burgos en 1315, que fût respectée la justice du roi, tandis que l'Église demandait que fussent respectés ses privilèges, en particulier dans le domaine juridictionnel[46]. Par ailleurs, dans les années 1280-1320, les relations entre la Castille et la France furent étroites, comme en témoignent le traité de paix signé en juillet 1288 entre Sanche IV et Philippe IV de France au sujet de la dot de Blanche de France et des infants de la Cerda, Alphonse et Ferdinand, les mariages projetés entre les deux maisons royales en 1294 puis en 1317, ou encore le traité d'*amicicia* signé entre Alphonse XI et Philippe VI de France en février 1337[47]. Dans les années 1317-1321, l'évêque de Burgos,

---

[44] *El Fuero Viejo de Castilla*, Madrid, 1771 —éd. fac-simil, Valencia, París-Valencia, 1991—, Lib. I, Tít. I, 1, p. 4: "Estas quatro cosas son naturales al señorío del Rey, que non las deve dar a ningund ome, nin las partir de si, ca pertenescen a el por razon del señorío natural: justicia, moneda, fonsadera e suos yantares".

[45] *El Fuero Viejo de Castilla*; Ramón FERNÁNDEZ ESPINAR, *Manual de historia del Derecho español. I. Las fuentes*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1989, pp. 396-400 et 422-424.

[46] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. I, Madrid, Real Academia de la Historia, 1861, pp. 273-292 et 293-299; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, "El aporte de la canonística a la teoría política medieval. Del caso portugués al castellano", dans Adeline RUCQUOI (éd.), *Genèse médiévale de l'État Moderne: la Castille et la Navarre (1250-1370)*, Valladolid, Ámbito, 1987, pp. 49-65.

[47] Georges DAUMET, *Mémoire sur les relations de la France et de la Castille de 1255 à 1320*, Paris, 1913, nº XIX, pp. 184-198; nº XXII-XXIV, pp. 207-225; nº XXVIII, pp. 231-236. Et *ID.*, *Étude sur l'alliance de la France et de la Castille au XIVe et XVe siècle*, Paris, 1898, nº 1, pp. 125-130.

Gonzalo de Hinojosa, envoyé comme ambassadeur auprès du roi de France pour y traiter du mariage du jeune Alphonse XI avec une des filles de Philippe V devint conseiller de celui-ci; il rédigeait peut-être déjà les *Chronicae ab origine mundi* que le roi Charles V fit traduire en français quelques décennies plus tard[48]. Depuis le milieu du XIIIe siècle, de nombreux clercs séculiers et réguliers étudiaient ou avaient étudié à Paris, comme les franciscains Juan Gil de Zamora (c.1240-c.1320), Gonzalo de Balboa (c.1265-1313), Pedro Tomás (c.1280-c.1337), Pedro de Navarra (c.1280-c.1347) et Álvaro Pelayo (c.1280-1352). Les dominicains n'étaient pas en reste: en 1317 le pape nomma archevêque de Compostelle leur supérieur général, Bérenger de Landorre, pour mettre fin aux dissenssions qui déchiraient le siège de Saint-Jacques depuis la mort de Rodrigo del Padrón, et envoya en Espagne le cardinal de Sainte-Sabine, Guillaume Peyre de Godin, qui y joua un rôle de médiateur entre 1320 et 1323.

En 1325, le jeune Alphonse XI à l'âge de quatorze ans fut proclamé majeur. Il entreprit dès lors de rétablir le pouvoir royal, notamment par le droit. Or, trois oeuvres furent élaborées au cours de son règne, qui nous semblent importantes dans la mesure où le droit et la justice y sont amplement traités et analysés. Ce sont celles de l'infant Juan Manuel, et des franciscains Álvaro Pelayo et Juan García de Castrojeriz.

L'infant don Juan Manuel (1282-1347) est indubitablement l'un de ceux qui furent séduits par les idées nouvelles provenant du nord des Pyrénées. Que ce fût par goût personnel, en raison de ses relations avec les dominicains, ou par opposition à la politique de renforcement du pouvoir royal dont il faisait les frais, don Juan Manuel propagea dans ses écrits une vision beaucoup plus "française" que castillane de la société. Le *Libro de los estados* distingue ainsi clairement entre le droit naturel et la loi, loi chrétienne dont le pape est le gardien dans le domaine spirituel et l'empereur dans le domaine temporel; le pouvoir royal garantit sur terre à la communauté politique une vie qui doit mener vers la vie éternelle, il est donc complémentaire de et soumis au pouvoir du pape[49].

---

[48] Bibliothèque de l'Escorial, Ms. Lat. P.I.4: Gundisalvi de HINOJOSA, episcopi Burgensis, *Chronicae ab origine mundi*, Besançon, Bibliothèque Municipale, Ms. 1150; A. CASTAN, "Les Chroniques de Burgos traduites pour le roi de France Charles V en partie retrouvées à la bibliothèque de Besançon", *Bibliothèque des Chartes*, XLIV (1883), 265-283. Une édition du texte original latin est en cours de préparation par Stéphanie Aubert à l'École des Chartes de Paris.

[49] Don Juan MANUEL, *El libro de los estados* (éd. par Ian MacPherson & Robert Brian Tate), Madrid, Castalia, 1991, I, chap. XLIX, pp. 154-155: "... tovieron las gentes que asi commo por el sol et la luna, que son dos cosas que alunbran el dia et la noche, que bien asi el papa

Dans le *Libro del cavallero et del escudero*, l'infant Juan Manuel explique que "les états du monde sont au nombre de trois: ceux qui prient, les défenseurs et les travailleurs", avant de préciser que le plus élevé des trois est le sacerdoce et que, des deux états "laïcs", l'"ordre" de chevalerie est "le plus grand et le plus honorable"[50]. Alphonse X avait déjà mentionné, dans les *Partidas*, cette division tripartite; mais cette évocation semble n'avoir été faite que pour mémoire dans la mesure où la société, telle que la définit la *Segunda Partida*, n'était pas conçue selon ce schéma[51]. Don Juan Manuel en revanche paraît avoir fait siens des concepts qui donnaient à l'aristocratie à laquelle il appartenait un rôle prépondérant, puisqu'il précise que l'ordre de chevalerie est le plus honorable "parce qu'à cet ordre et à cet état appartiennent les rois et les grands seigneurs", assimilant ainsi le roi à sa noblesse[52]. Il rejoint ici le majorquin Raymond Lulle qui avait rédigé, quelques années auparavant, un *Libre del orde de Cavayleria*, dans lequel cependant il distinguait bien les chevaliers du "seigneur des chevaliers", le roi ou le prince[53].

À l'époque où l'infant don Juan Manuel rédigeait ses principaux traités —entre 1325 et 1332—, et adoptait des modèles importés de France parce qu'ils correspondaient mieux à ses ambitions nobiliaires, un autre espagnol, le franciscain Alvaro Pelayo, originaire de Salnés en Galice, se faisait le porte-parole des théories pontificales.

et el enperador devian mantener el mundo en lo spiritual et en lo tenporal [...]. Otrosi, commo el sol da claridat a la luna, que es cuerpo escuro, et la faze clara por que pueda alunbrar a la noche, que es cosa muy escura, bien asi el papa, que es governador et mantenedor de las cosas spirituales, deve dar exienplo et ayudar al enperador por que pueda mantener et governar las cosas tenporales que son muy escuras et muy tenebrosas et muy dubdosas et espantosas...".

[50] Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero y del escudero*, dans Juan MANUEL, *Cinco tratados* (éd. par Reinaldo Ayerbe-Chaux), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, chap. XVII-XVIII, pp. 12-13: "Ca los estados del mundo son tres: oradores, defensores, labradores [...] según mi flaco saber, tengo que el mas alto estado es el clerigo missacantano [...] et quanto el clerigo missacantano a mayor dignidat, asi commo obispo o arçobispo o cardenal o papa, tanto es el estado mas alto por que puede fazer obras de que aya mayor mereçimiento et aprovechar mas al pueblo en lo spiritual et en lo tenporal [...] et por ende vos digo que el mayor et mas onrado estado que es entre los legos es la cavalleria...".

[51] ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Partida II. La communauté politique y est décrite ainsi: le roi, ses serviteurs et ses officiers, et le peuple (Tít. I à XX), les "defenseurs" ou chevaliers (Tít. XXI à XXX), les lettrés, maîtres et docteurs en droit (Tít. XXXI).

[52] Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero y del escudero*, chap. XVIII, p. 13: "Et otrosi porque desta orden et deste estado son los rreys et los grandes sennores".

[53] Ramón LLULL, *Libre del orde de Cavayleria*, éd. fac-simil Valencia, París-Valencia, 1992, f° XXVI.

Après avoir étudié à Bologne et à Paris, Álvaro Pelayo fit carrière à Avignon auprès du pape Jean XXII, dont il fut le pénitencier dans les années 1320-1330. Nommé évêque de Silves dans l'Algarve portugais en juin 1333, il en fut expulsé par ses ouailles en 1340 et se réfugia en Castille où il mourut en 1352[54]. Déjà auteur d'un *De statu et planctu Ecclesiae*, rédigé à Avignon entre 1330 et 1332 —puis corrigé et augmenté en 1335 et 1340 en Espagne—, l'évêque de Silves adressa au roi Alphonse XI de Castille un *Speculum regum* (1341-1344) avant de rédiger un *Collyrium adversus haereses*[55]. Or, dans le *De statu et planctu Ecclesiae*, Álvaro Pelayo développait longuement la théorie des deux pouvoirs et, à propos du *status Ecclesiae*, affirmait sans ambages la suprématie du pape dans tous les domaines relatifs aux affaires non seulement religieuses mais aussi politiques de la communauté chrétienne: "Il faut prendre en considération le fait que le pontife suprême, non seulement par droit divin mais aussi par le droit humain, a le pouvoir temporel"[56].

Pour Álvaro Pelayo, le pape, détenteur de la *plenitudo potestatis*, de l'*imperium universale*, est le vicaire du Christ, *sacerdos et rex*, source de toute justice. C'est pourquoi il possède "la juridiction universelle dans le monde entier, non seulement pour les choses spirituelles mais aussi temporelles". Il exerce néanmoins "le glaive temporel et la juridiction par l'intermédiaire de son fils légitime l'empereur, avocat et défenseur de l'Église, et par celui des autres rois et princes du monde"[57]. Toute juridiction dépend donc, découle de la sienne: "De même qu'il y a un seul Dieu et une seule foi, et un seul vicaire

[54] Pius Bonifacius GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz, 1957, p. 106; *Historia de la teología española*, Madrid, FUE, 1983, pp. 478-479; Nicolas IUNG, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle: Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, Vrin, 1931; António Domingues de SOUSA COSTA, *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa, 1966.

[55] Álvaro PAIS, *Estado e pranto da Igreja (Status et planctus Ecclesiae)* (éd. par Miguel Pinto de Meneses), Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-1997, 7 vols.; Frei Álvaro PAIS, *Espelho dos reis* (éd. par Miguel Pinto de Meneses), Lisboa, 1955-1963, 2 vols.; Frei Álvaro PAIS, *Colirio da Fé contra as heresias*, (éd. par Miguel Pinto de Meneses), Lisboa, Faculdade de Letras, 1954-1956, 2 vols.

[56] Álvaro PAIS, *Estado e pranto da Igreja (Status et planctus Ecclesiae)*, Lib. I, art. 56 M [vol. II, p. 518]: "Quinto considerandum est quod summus pontifex non solum iure divino, sed etiam iure humano, habet potestatem temporalem...". En 1301, l'université de Paris avait publié une conclusion selon laquelle "papa non est super omnes christianos superior dominus in temporalibus" (Car. JOURDAIN, *Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam universitatis parisiensis*, Paris, 1862, nº CCCXLIX, p. 73); IUNG, *op. cit.*, pp. 106-126.

[57] Álvaro PAIS, *Estado e pranto da Igreja (Status et planctus Ecclesiae)*, Lib. I, art. 13 [vol. I, p. 346]: "Et quod iurisdictionem habet universalem in tot mundo papa nedum in spiritualibus sed temporalibus, licet executionem gladii temporalis et iurisdictionis per filium suum

de Dieu, de même il n'y a qu'une juridiction première de la tête, d'où il faut qu'émane toute la juridiction"[58]. Et s'il est certain que "toute créature peut être jugée par lui", en revanche "lui-même ne peut l'être par aucune sur terre, même pas par un concile universel"[59]. Le pape est ici le seul vicaire de Dieu sur la terre, le détenteur du pouvoir suprême, la source de tous les pouvoirs.

Faisant ensuite l'historique du pouvoir royal, le pénitencier du pape explique dans l'article LII de son premier livre que les premiers rois furent en fait des prêtres, et que c'est en cela que les juifs se distinguaient des gentils. Car chez ces derniers, le gouvernement ou le pouvoir "exista seulement comme institution humaine", tandis que chez les juifs il le fut "en quelque sorte comme institution humaine, mais par une intervention divine spéciale selon laquelle sont institués et des juges et des rois dans ce peuple"[60]. Il en donne pour preuve le fait que la même personne ait exercé les deux fonctions, comme Melchisédech, Job ou Samuel, et conclut en disant que "en tous les évêques réside ce double pouvoir, et c'est cette double *potestas* que l'on a coutume de distinguer en eux de l'ordre et de la juridiction [...]. En effet, la *potestas* de l'ordre est sacerdotale mais la *potestas* juridictionnelle est d'une certaine façon royale"[61]. Or, si l'institution royale dérive du *ius* humain, et celle du prince chrétien vient de la *spiritualis potestas*, celui-ci possède en quelque sorte —*quodammodo*— la double *potestas*: le pouvoir juridictionnel lui vient de son élection comme roi, l'onction et la consécration lui assurent le pouvoir "de l'ordre", "la fermeté et la sainteté de son pouvoir"[62]. Les rois partagent

legitimum imperatorem quum fuerit tamquam per advocatum et defensorem Ecclesiae, et per alios reges et mundi principes...".

[58] *Ibid.*, Lib. I, art. 13 [vol. I, p. 352]: "Item, sicut unus Deus et una fides, et unus Dei vicarius, ut supra dictum est, sic et una iurisdictio primaria capitis, a qua omnis iurisdictio necesse est ut emanet".

[59] *Ibid.*, Lib. I, art. 14 [vol. I, p. 362]: "Item alius articulus cum primis est quod omnis creatura per eum valeat iudicari, et ipse a nulla in terris, etiam universali concilio, ut notatur...".

[60] *Ibid.*, Lib. I, art. 52 [vol. II, p. 348]: "In hoc tamen differenter fuit huiusmodi regimen vel potestas apud iudaeos et gentiles, quia apud gentiles fuit solum ex humana institutione, apud iudaeos vero fuit aliquo modo ex institutione humana sed interveniente speciali ordinatione divina, secundum quam et iudices et reges instituti sunt in illo populo...".

[61] *Ibid.*, Lib. I, art. 52 [vol. II, p. 350]: "In omnibus enim episcopis est utraque, et haec est illa duplex potestas quae in eis distingui solet ordinis et iurisdictionis [...]. Potestas enim ordinis est sacerdotalis, potestas vero iurisdictionis quodammodo est regalis...".

[62] *Ibid.*, Lib. I, art. 59 E [vol. II, p. 592]: "Et est sciendum quod, quum sit duplex potestas spiritualis, scilicet ordinis e iurisdictionis, *extra De electione, Transmissam*, ubi de hoc, utraque quodammodo requiritur ad institutionem christianorum principum, quia ex potestate iurisdictionis eligitur ut sit princeps et potestatem habeat, sed ex potestate ordinis adhibetur

donc avec les évêques un pouvoir d'une double nature, mais qu'ils n'exercent en fait que par délégation du pouvoir pontifical.

Or, dix ans plus tard, en même temps qu'il reprenait son *De statu et planctu Ecclesiae*, Álvaro Pelayo adressa au "très généreux et victorieux seigneur prince et roi des Wisigoths et vicaire terrestre du Christ dans la province bétique et ses alentours, et dans les vastes royaumes d'Espagne, Alphonse, illustre et célèbre, premier, catholique et défenseur de la foi orthodoxe de Jésus Fils de Dieu et de sainte Marie, dite Theotocon et Christotocon", un *Miroir des rois*[63]. La mise en chantier de l'ouvrage est datée de l'année 1341, et commence par la louange de la victoire remportée l'année précédente sur les musulmans au Salado. Mais l'évêque signale dès l'abord au roi que cette victoire est en fait due au Christ, avec le bouclier de la foi, le heaume de l'espérance, et la cuirasse "de la justice de l'Église catholique pour laquelle tu as combattu"[64]. À l'heure d'analyser "les choses qui appartiennent au pouvoir royal", Álvaro Pelayo, s'appuyant sur la Bible et le droit canonique, place en premier lieu la justice: "Juger est le principal et le premier acte de la puissance royale"[65]. Et il ajoute que "parce que le jugement doit être rendu selon les lois, il revient donc aux rois de composer des lois, parce qu'il leur appartient de juger, ou d'accepter et de promulguer celles qui ont été faites par d'autres, et de pousser et d'obliger à leur maintien par des admonestations verbales, par la crainte du supplice, et par la promesse de récompense"[66]. Les rois font donc des lois, c'est-à-dire du droit, afin que la justice soit rendue. Ils sont des législateurs parce qu'ils sont des juges.

---

unctio et consecratio, quae designat firmitatem et sanctitatem potestatis eius, *extra De sacra unctione*, cap. I".

[63] Frei Álvaro PAIS, *Espelho dos reis*, vol. I, p. 4: "... generosissimo et victoriosissimo Domino Principi et regi Guisigotorum et terrestri Christi Vicario in provincia Betica et circumiacentibus, longe lateque difusis regnis Hispaniae, Alfonso illustri et inclito fidei orthodoxae Ihesu Filii Dei atque Sanctae Mariae, dictae *Theotocon* et *Christotocon*, praecipuo catholico et defensori, regnanti in anno Domini MCCCXLI...". *Cfr*. Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 560-567 et 608-610.

[64] Frei Álvaro PAIS, *Espelho dos reis*, vol. I, p. 6: "Scutum tuum fuit triangulum: fides Christi in quo vera caro, anima et divinitas. Galea tua spes eius. Lorica tua iustitia Ecclesiae Catholicae pro qua pugnas".

[65] *Ibid*.: "Principalis autem et praecipuus actus regiae potestatis iudicare".

[66] *Ibid*., vol. I, p. 94: "...Et quia iudicium debet fieri secundum leges (XI. q. III, *Summopere*, ibi: «tunc divina et humana lex resolvatur»; et III. q. VII, *Iudicet*), ideo ad reges pertinet leges componere, quia eorum est iudicare, vel positas ab aliis accipere et promulgare, et ad earum conservantiam inducere et compellere, et admonitione verbi et metu supplicii et promissione praemii. Unde et reges dicuntur legislatores".

La justice est, pour Álvaro Pelayo, un concept moral plus que politique. Elle est "la volonté constante et perpétuelle d'attribuer à chacun son droit" et les lois sont faites pour rendre les hommes bons et vertueux. "L'intention" du roi juge et législateur doit donc être que ses sujets vivent selon la vertu[67]. La justice consiste ainsi pour le roi à assurer que chacun reçoit son dû, suffisamment mais selon ses besoins et sa condition, et à protéger ses sujets et la "communauté du royaume" contre les agressions intérieures et extérieures[68].

Le bon roi est le roi vertueux, et la vertu est une qualité qui requiert sagesse et prudence. Évoquant de nombreux textes bibliques, patristiques et classiques —Sénèque et Valère-Maxime—, ainsi que le fameux "*rex illiteratus quasi asinus coronatus*" du Polycraticus ou encore l'apostrophe de saint Bernard au pape Eugène III: "*In tecto rex fatuus in solio sedens*", Álvaro Pelayo insiste donc sur la nécessité pour les princes de s'adonner à "l'amour et à l'étude de la sagesse grâce aux Saintes Écritures"[69]. Cette digression sur l'acquisition de la sagesse l'amène à rappeler qu'au dessus de tous les rois de la terre se trouve le Christ, roi du ciel et de la terre; il convient donc aux rois d'être sous le pouvoir de Celui d'où proviennent l'intelligence et la connaissance. Et s'ils obéissent au Christ, "pourquoi pas à son vicaire général au ciel et sur la terre, qu'il a mis à sa place à la tête de l'Église universelle?"[70]. Car, ajoute Álvaro Pelayo, les princes de ce monde peuvent facilement tomber dans l'injustice et la tyrannie s'ils disposent d'une *magna potestas*. C'est pourquoi, parmi les multiples conseils qu'il donne au roi afin que sa vie soit bonne et vertueuse, figure celui de connaître la loi divine, "de lire ou se faire lire les Saintes Écritures et de saints

[67] *Ibid.*, vol. I, p. 94: "Iustitia autem est constans et perpetua voluntas, ius suum unicuique tribuens"; p. 96: "Leges autem quas sanciunt reges tales esse debent, ut per eas fiant homines boni et virtuosi; aliter non sunt leges, sed corruptiones legum [...]. Ad hoc ergo debet esse intentio regis iudicis et legislatoris, ut subditi secundum virtutem vivant".

[68] *Ibid.*, vol. I, pp. 98 et 100: "Quia vero ad vitam virtuosam organice deserviunt exteriora bona, ideo ad regem pertinet sufficientia huiusmodi bonorum quae ad vitam sunt necessaria, procurare ac providere populo, unde et pascere et nutrire actus est regius [...]. Ad reges etiam pertinet huiusmodi bona temporalia prudenter et iuste dispensare, et distribuere proportionaliter, secundum uniuscuiusque condicionem [...]. Ideo ad regem pertinet et subiectorum intrinsecas iniurias tollere, et contra exteriores adversationes regni communitatem protegere et defensare".

[69] *Ibid.*, vol. I, pp. 100-104.

[70] *Ibid.*, vol. I, p. 104: "Vos, reges, qui iudicatis terram, non contristemini, sed intelligite et erudimini. Expedit enim vobis ut sub illo sitis, a quo est intellectus et eruditio, et expedit ut temere non dominemini sicut illi qui nulli putant se esse subiectos, et Domino omnium serviatis, id est, Christo. Et si Christo, quare non eius vicario generali in coelo et in terra, quem sui loco universali praefecit Ecclesiae?".

livres, et non des romans qui contiennent des fables et des choses vaines et des mensonges et des plaisirs de la chair"; car "les lois qu'institue le roi ne doivent pas pas être en désaccord avec la doctrine de la loi divine"[71]. L'évêque de Silves rappelle finalement que, "dans la Loi du Christ, les rois doivent être soumis aux prêtres"[72]. Lorsqu'enfin il évoque, parmi les vertus que doit posséder le bon roi, celle de la justice, il se contente d'aligner une série de définitions de la justice au sens moral et philosophique du mot[73].

Achevée le 10 juillet 1344, l'oeuvre d'Álvaro Pelayo transmet donc une série de concepts qui s'inscrivent parfaitement dans une perspective "romaine" et pontificale quant à la nature du pouvoir des rois, à leur capacité à faire du droit et à rendre la justice. Bien qu'il ait salué Alphonse XI de Castille du titre de "vicaire terrestre du Christ dans la province bétique et ses alentours, et dans les vastes royaumes d'Espagne", l'ancien pénitencier de Jean XXII instaure tout au long de son *Speculum regum* une indéniable hiérarchie: le seul roi et prêtre est le Christ, son unique vicaire sur la terre est le pape, et les rois et empereurs tiennent leur pouvoir du Christ par l'intermédiaire du pape. Il existe deux pouvoirs, spirituel et temporel. Le pape possède les deux pouvoirs en tant que vicaire du *rex et sacerdos* suprême, et il délègue aux empereurs et rois le pouvoir temporel. Il peut donc, en cas de tyrannie ou de mauvaise conduite, déposer ces derniers[74].

À l'époque de l'achèvement du *Speculum regum* d'Álvaro Pelayo, dans les années 1340, l'évêque Bernabé d'Osma, qui avait été nommé chancelier de l'infant Pierre de Castille, le futur Pierre Ier[75], commanda au franciscain Juan García de Castrojeriz la traduction en langue vernaculaire du *De regimine principum* de l'augustin Gilles de Rome (c.1243-1316). Écrit entre 1277 et 1281 pour le futur Philippe IV le Bel de France, l'ouvrage était vite devenu l'un des manuels de l'université de Paris, et se diffusait en Europe aussi bien dans sa version latine qu'au travers des traductions qui en furent faites[76]. Vers 1336,

[71] *Ibid.*, vol. I, p. 124: "Unde multum convenit regibus crebro Sanctas Scripturas et sanctos libros legere vel audire et non romanços, in quibus fabulae et vanitates et mendacia et carnis delectabilia continentur [...] Et ex hoc sequitur quod leges, quas rex instituit, non debent a doctrina legis divinae discordare...".

[72] *Ibid.*, vol. I, p. 212: "Unde et in Lege Christi reges debent esse subiecti sacerdotibus".

[73] *Ibid.*, vol. II, pp. 246-256.

[74] *Ibid.*, vol. I, p. 106: "Ratione istius superioritatis utriusque potest papa sicut Christus deponere imperatores et reges, propter eorum scelera, si incorrigibiles fuerint".

[75] L'évêque Bernabé d'Osma (1329-1348) est mentionné en 1346 parmi les témoins du serment, par l'infant Pierre, de respecter l'alliance conclue avec la France qui comprenait un mariage avec une princesse française (DAUMET, *Étude sur l'alliance...*, nº 22 et 24, pp. 154-158).

[76] Mª Jesús DÍEZ GARRETAS, José Manuel FRADEJAS RUEDA, Isabel ACERO DURÁNTEZ & Deborah DIETRICK SMITHBAUER, *Los manuscritos de la versión castellana*

don Juan Manuel le connaissait puisqu'il signale, dans son *Libro enfenido*, que "si tu désires connaître quelles sont les manières et les coutumes des bons rois et celles des tyrans, et la différence qui existe entre eux, tu les trouveras dans le livre que fit frère Gilles, de l'ordre de saint Augustin, qu'on appelle *De regimine principum*, qui veut dire Du gouvernement des princes"[77].

Inspirée par le rationnalisme aristotélicien tout autant que par la pensée de Thomas d'Aquin, l'oeuvre de Gilles de Rome ne pouvait que trouver un écho favorable en Castille, bien qu'elle eût été écrite pour un monarque français. Il est vrai que, comme Thomas, Gilles de Rome avait plus vécu en Italie qu'à Paris, ce qui peut expliquer le caractère universel et le succès de son ouvrage. Cependant, la traduction qui en fut faite en Castille n'était, à l'instar de celle qu'Henri de Gauchi avait réalisée en français quelques décennies plus tôt, qu'un abrégé du texte latin, accompagné de commentaires[78]. La plupart des manuscrits qui conservent le ou les noms de Bernabé d'Osma et de Juan García indiquent que le destinataire de la traduction était effectivement le jeune Pierre, né en 1334[79]. Les nombreux manuscrits conservés de cette traduction révèlent le succès qu'elle rencontra par la suite.

Le traducteur abrégea donc le *De regimine principum* qu'il avait entre les mains. Il en fit une adaptation grâce à de nombreux commentaires car, dit-il dans le premier chapitre du livre I, "bien que ce livre soit écrit pour les rois, néanmoins tous les hommes peuvent en tirer un enseignement, et donc tous doivent apprendre et savoir"; or, à son avis, les "exemples" sont indispensables pour que tous tirent profit de cette lecture[80]. Que ce fût donc pour intéresser un jeune prince ou pour que son travail bénéficiât d'une plus am-

del De regimine principum *de Gil de Roma*, Tordesillas, Universidad de Valladolid, 2003, pp. 7-12.

[77] Don Juan MANUEL, *Libro enfinido*, dans Juan MANUEL, *Cinco tratados*, chap. IV, pp. 125-126: "...Et si quisieredes saber quales son las maneras et las costumbres de los buenos reys et de los tirannos, et que deferençia ha entre ellos, fallarlo hedes en el libro que fizo fray Gil de la orden de sant Agostin que llaman *De regimine principum*, que quiere dezir *Del governamiento de los principes*".

[78] Bonifacio PALACIOS MARTÍN, "El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los «espejos de príncipes» (1250-1350)", dans *Europa en los umbrales...*, pp. 463-483, en part. pp. 473-478.

[79] DÍEZ GARRETAS *et alii*, *op. cit.*, pp. 12-18.

[80] Juan BENEYTO PÉREZ, *Glosa castellana al "Regimiento de Príncipes" de Egidio Romano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, 3 vols., I, p. 15: "La tercera razon es que maguer este libro se faga para los reyes, empero todos los ommes pueden ser ensennados por el, e por ende todos deven aprender e saber. E cierto es que el pueblo no puede ser tan sotil que

ple diffusion, Juan García illustra les chapitres qu'il traduisait de nombreux *exempla*, renouant ainsi avec la tradition orientale qui jouissait, en Castille, d'une grande faveur[81].

Les chapitres relatifs à la justice sont répartis entre ceux qui concernent les vertus personnelles du roi —*De regimine sui*— et ceux qui traitent du gouvernement de la cité et du royaume —*De regimine regni et civitatis*—. Dans la perspective morale, la justice que décrit Gilles de Rome est celle du cinquième livre de l'*Éthique* d'Aristote: la justice légale accomplit les préceptes de la loi, la justice "spirituelle" est celle qui permet l'égalité entre les hommes (I, x). Dans son commentaire à ce chapitre, Juan García de Castrojeriz illustre par de nombreuses citations le fait que la justice est la plus grande des vertus, et précise que, "parce que le prince et le roi est le fondement du peuple, de la justice doit émaner la justice vers les autres, et parce qu'il est le père du territoire la justice doit descendre sur les autres, et par lui le territoire doit être réglé partout et gouverné". Il ajoute que "parce qu'il est la tête du royaume, tous doivent être pondérés en lui, pour que la justice ne soit ni plus grande ni moins grande qu'elle ne le doit, car le roi juste soulève la terre, comme dit le Sage dans les Proverbes", et conclut par des exemples qui montrent que le roi doit aussi être "justicier"[82].

Dans le chapitre suivant, Gilles de Rome développe l'idée selon laquelle sans la justice les royaumes ne peuvent durer: la loi est faite pour rendre les hommes vertueux et ils doivent obéir au roi et aux lois qu'il prescrit, et la justice "spirituelle" maintient ensemble tous les éléments du corps politique dont le roi est le coeur (I, xi). Le commentaire que lui adjoint Castrojeriz se

---

pueda aprender razones sotiles, e por ende conviene que se den en el razones gruesas e palpables e enxemplos muchos de los reyes e de los ommes porque los puedan todos aprender".

81 Denis MENJOT, "Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Âge", dans Nilda Guglielmi & Adeline Rucquoi (éds.), *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, pp. 217-231; Hugo O. BIZZARRI, "Las colecciones sapienciales en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20 (1995), 35-73; Marta HARO CORTÉS, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Ediciones Laberinto, 2003; Adeline RUCQUOI & Hugo O. BIZZARRI, "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, LXXIX (2005), 7-30.

82 BENEYTO PÉREZ, *Glosa castellana...*, I, p. 110: "E porque el principe e el rey es fundamento del pueblo, de la justicia debe manar la justicia a los otros, e porque es padre de la tierra debe descender la justicia a los otros, e por el debe ser reglada en todos los pueblos e governada. Otrosí, porque es cabeza del reyno, en el se deven catar todos, porque la justicia no sea mayor ni menor de cuanto deve, ca el rey justo levanta toda la tierra, según dice el Sabio en los Proverbios. Otrosi deve el rey ser justiciero...".

limite à une série d'exemples et d'anecdotes tirés de Valère-Maxime, de saint Augustin et de Végèce[83].

Le *De regimine principum* spécifie enfin les raisons pour lesquelles le roi doit être un justicier: il est la source des lois, la *lex animata*, il doit resplendir en justice, être bon et préserver la justice dans son royaume (I, XII). Le commentaire qui suit évoque une série d'exemples dans lesquels des rois préfèrent la mort au malheur de leur peuple, des pères sacrifient leurs fils qui avaient trahi, des fils font passer la justice avant l'amour filial, avant de remarquer avec douleur que dans les royaumes chrétiens, les rois ne veulent plus que leur propre bien et pas celui de Dieu, faisant ainsi perdre ce qui découle de la justice: l'innocence, la concorde, l'amitié, la piété religieuse, l'humilité, la bonne volonté[84].

La justice est donc l'une des vertus essentielles de l'homme, et le roi se doit de la posséder plus que tout autre. Mais elle est aussi, et tout aussi essentiellement, une vertu politique nécessaire à la construction et au maintien de la ville et du royaume. Dans ce cas, elle est naturellement associée au droit. Les "bonnes lois" sont la première des conditions pour qu'existent et que durent une ville ou un royaume, si l'on en croit le commentaire de Castrojeriz au chapitre II du troisième livre du *De regimine*, la deuxième condition étant que la justice y soit assurée. Là où Gilles de Rome développait trois éléments nécessaires à la vie politique, le désir de vivre en communauté, l'approvisionnement en biens, et la vertu, le commentateur castillan ajoute une série d'éléments en tête desquels se placent le droit et la justice[85]. De la même manière, lorsque Gilles de Rome énonce les dix oeuvres que doit accomplir le vrai roi (III, IX), il établit une liste qui ne correspond pas tout à fait à celle que développe à la suite Juan García de Castrojeriz. Là où le premier mentionne comme quatrième devoir du roi celui de ne pas mépriser ses sujets, de ne pas leur faire du tort, à eux, à leur femme ou à leurs enfants, et de châtier ceux qui leur en feraient, le second pose comme quatrième devoir du roi celui de rendre la justice en général[86].

---

83 *Ibid.*, I, pp. 112-116.

84 *Ibid.*, I, p. 122: "Mas porque cada uno quiere lo suyo e no lo que es de Dios, por ende son pocos tales e peresce la comunidad de las partes de la justicia: inocencia, concordia, amistanza, piedad de religion, omildad, buena voluntad...".

85 *Ibid.*, III, I, pp. 14-15: "Mas aqui podemos annadir otros muchos bienes, que se siguen a la fechura de la cibdad, sin los cuales la cibdad fecha no podria estar ni mucho durar. E estos son siete. El primer bien es derechura de leyes, ca sin leyes derechas nunca se podria bien mantener la cibdad [...]. El segundo bien es guarda de justicia, sin la cual no se puede mantener la cibdad...".

86 *Ibid.*, III, pp. 133-140.

Gilles de Rome traitait ensuite des juges et des jugements. Le *De regimine* consacre tout d'abord un chapitre à l'importance du droit écrit comme garantie de jugement impartial (III, XX), puis met en garde contre les paroles ou discours qui pourraient incliner l'opinion du juge et lui faire perdre son rôle de médiateur (III, XXI); il développe ensuite les quatre qualités que doivent avoir les juges —autorité pour juger, connaissance des choses, preuves et volonté (III, XXII)—, les dix choses que les juges doivent garder à l'esprit pour juger avec plus de pitié que de cruauté (III, XXIII), la distinction qu'il établit entre le droit naturel, le droit des animaux, celui des gens, et le droit civil (III, XXIV-XXVI), et revient ensuite sur la nécessité des lois et de leur respect (III, XXVII-XXXI).

Castrojeriz, dans les commentaires qu'il ajoute à ces chapitres, s'éloigne du texte pour développer une doctrine distincte, qui se rapproche de celle que soutenait Álvaro Pelayo. Il pose d'abord comme origine du droit, ou plutôt de la nécessité des lois, le péché originel. La "justice originelle" donnait à l'homme la capacité d'éclaircir son entendement, d'égaler sa volonté et de réguler tous les pouvoirs de l'âme", mais l'homme l'a perdue par le péché[87]. La "loi de nature" donnée par Dieu à l'homme prévoyait que tout fût commun et que les hommes fussent égaux; mais "le péché fit que les hommes s'approprièrent les choses communes", ce qui obligea à faire des lois "pour éviter les conflits et les guerres"[88]. Dans l'"état d'innocence", l'homme n'avait besoin que des lois naturelles; "mais dans l'état de faute, après que les hommes eussent péché, il fut nécessaire d'avoir d'autres lois en plus des naturelles", d'où l'apparition du droit civil ou positif, dont les prescriptions doivent être soumises à la loi de Dieu[89]. Rien d'étonnant donc à ce que Juan García de Castrojeriz, dans la polémique sur l'existence des deux pouvoirs et sur le problème de la sujétion de l'un à l'autre, n'ait émis une opinion favorable à la supériorité pontificale.

Commentant le chapitre relatif au choix entre un gouvernement collectif ou monarchique (III, IV), García de Castrojeriz souligne que, s'il vaut mieux qu'une ville ou un royaume soit gouverné par un seul prince, il vaut donc également mieux que le monde soit sous l'autorité d'un seul souverain. Après

[87] *Ibid.*, III, I, IV, p. 29.

[88] *Ibid.*, III, I, IX, p. 47: "Mas el pecado fizo que los ommes oviesen sennorio sobre las cosas comunes, ca aun gran tiempo despues que fueron echados los ommes del paraiso terrenal ovieron las cosas comunes e despues acordaron de partirlas por escusar las peleas e contiendas e por eso fueron dadas e puestas las leyes de los sennorios de las propiedades de las cosas, por escusar las contiendas e las guerras".

[89] *Ibid.*, III, II, XXXI, pp. 258-263. *Cfr.* Alain BOUREAU, "Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, 1463-1488.

avoir rappelé que certains considèrent que les princes séculiers tiennent leur pouvoir temporel directement de Dieu, de la même façon que le pape a reçu le pouvoir spirituel directement de Dieu, et disent que "ces deux pouvoirs ne sont pas ordonnés l'un sous l'autre", il développe l'argument selon lequel "le pape a le pouvoir temporel et spirituel, car toutes les choses du monde furent placées sous son pouvoir"[90]. Dans le domaine de la justice, donc, poursuit-il, les juges séculiers qui traitent des jugements criminels, lesquels "ne doivent pas être jugés par des juges ecclésiastiques", tiennent en fait leur autorité du pape. "Il est certain", conclut-il, "que Jésus-Christ a confié à son vicaire autorité et pouvoir sur tout ce qui est spirituel, qui est supérieur à ce qui est temporel, comme l'âme est supérieure au corps; et s'il lui a donné autorité sur les jugements des âmes, il s'ensuit naturellement qu'il devait lui donner autorité et pouvoir sur les choses temporelles"[91].

Plus avant, à propos du chapitre dans lequel Gilles de Rome parle des lois, de leur nécessité pour la préservation du bien commun et de leur publication afin qu'elles contraignent les hommes à les respecter, Juan García de Castrojeriz signale que, si chacun a le droit de faire des lois qui s'appliquent au territoire et aux hommes sur lesquels s'exerce son pouvoir, "les constitutions du pape, que l'on peut appeler lois, ont la force de contraindre tout le monde, les laïcs comme les clercs ou les réguliers, parce que le pape a l'autorité sur terre, sur tous, de lier et de délier". En dessous du pape, l'empereur possède la plus ample juridiction et le plus grand pouvoir de faire des lois, et en dessous de lui chaque roi dans son royaume, chaque évêque dans son diocèse, chaque abbé dans son abbaye et chaque prélat a ce pouvoir dans les lieux et sur les personnes de sa juridiction[92].

Dans cette perspective "pontificale", le commentaire rappelle donc avec insistance l'obéissance due à Dieu, le respect des lois divines, les vertus du

[90] BENEYTO PÉREZ, *Glosa castellana...*, III, II, IV, pp. 110-111: "La segunda razón es que todo poderío, según que dice el Apóstol, es de Dios e así como dió Dios poderío al Papa en todo lo espiritual, así dió al principe seglar en todo lo temporal; ca no ha el principe seglar el poderío de juzgar del Papa, mas de Dios, asi como el Papa no lo ha de príncipe seglar, mas Dios lo ha. E estos dos poderíos no son ordenados el uno so el otro, ca cada uno es por sí [...] Mas hay otra opinión que dice e pone que el Papa ha poderío temporal, como en lo espiritual, ca todas las cosas del mundo fueron puestas en su poder...".

[91] *Ibid.*, III, II, IV, p. 112: "E cierto es que Jesucristo acomendó a su vicario autoridad e poderío sobre todo lo espiritual, que es más que lo temporal, así como el alma es más que el cuepo; e dándole autoridad sobre los jucios de las almas, bien se sigue que le devía dar autoridad e poderío sobre las cosas temporales".

[92] *Ibid.*, III, II, XXVII, p. 236: "Onde las constituciones del papa, que pueden ser dichas leyes, han fuerza de obligar a todos, tan bien seglares como clérigos o regulares, porque el papa ha autoridad en la tierra sobre todos de ligar e de soltar".

bon chrétien car "il faut savoir ici que le roi, pour bien juger, doit avoir quatre choses. En premier lieu, il doit garder les lois de Dieu et obliger tous les autres à les observer, et il ne doit faire aucune loi qui ne soit en accord avec celles de Dieu, car toutes les lois des hommes sont vaines si elles ne sont pas semblables aux lois de Dieu, comme dit saint Augustin"[93]. Alors que le texte de Gilles de Rome était essentiellement philosophique et aristotélicien, donc finalement assez proche des idées développées à la même époque dans la IIe *Partida* d'Alphonse X et dans le *De regno* de Thomas d'Aquin, le franciscain Juan García de Castrojeriz oriente son commentaire dans une perspective nettement plus "papale", proche de la position défendue par Álvaro Pelayo.

Par ailleurs, lorsqu'il commente le gouvernement des hommes en temps de guerre, García de Castrojeriz accorde à la chevalerie le même rôle qu'aux lois dans les chapitres précédents: "de la même manière que les lois sont ordonnées pour le gouvernement du royaume et de la ville en temps de paix, la chevalerie est principalement ordonnée pour défendre le bien commun et le bien du royaume ou de la ville, lequel est confisqué par la guerre contre les ennemis ou par la discorde entre les citoyens"[94]. Cette affirmation, qui n'aurait pas déplu à l'infant don Juan Manuel, est renforcée par l'explication qu'il donne des combattants qui sont "la meilleure part de tous les citoyens, et qui sont pour plus et mieux que tous les autres", et qui doivent recevoir, dit-il, le "sacrement de la chevalerie" afin d'être obligés "d'abord envers Dieu, ensuite envers le prince et troisièmement envers toute la communauté"[95]. Ce "sacrement" de chevalerie ne confère cependant pas un "ordre" mais un "office et dignité" et le serment qu'il exige peut être publiquement exprimé ou tacitement "en volonté et dans les faits"[96]. Castrojeriz, commentant le chapitre dans lequel Gilles de Rome analyse les qualités militaires respectives des nobles et des

[93] *Ibid.*, III, II, XXIX, p. 247.

[94] *Ibid.*, III, III, I, pp. 299-300: "E de aqui paresce la segunda conclusión, que es a qué es ordenada la caballería, que así como las leyes son ordenadas a governamiento del reyno e de la cibdad en tiempo de paz, asi la caballeria principalmente es ordenada a defender el bien común e el bien del reyno o de la cibdad, el cual bien se embarga por la guerra de los enemigos o por la discordia de los cibdadanos".

[95] *Ibid.*, III, III, VI, pp. 324-328.

[96] *Ibid.*, III, III, XI, p. 352: "E ningún caballero rescibe el oficio e la dignidad de la caballería sin juramento callado o manifiesto por palabra [...]. E no es menester que fagan esta profesión por palabra, ca la profesión legítima de la caballería está ingerida en el fecho de ella, rescibiendo la espada del altar, ca el omme que no es letrado e a quien más conviene de haver sabiduría de armas que de letras, no le conviene de facer profesión letrada e por palabra, ca comple la que face de voluntad e de fecho".

vilains, réitère donc l'importance, "pour le prince et la chevalerie, de la vertu de prière et de la bonté de la foi" et redit que "les chevaliers et les rois doivent avoir confiance en Dieu plus qu'en leurs armes"[97]. Ce sont néanmoins les récits de la chute de Troie et des exploits d'Alexandre qui lui permettent d'illustrer les derniers chapitres de l'ouvrage.

Avec les oeuvres de l'infant Juan Manuel, de l'évêque Álvaro Pelayo et du franciscain Juan García de Castrojeriz, le règne d'Alphonse XI de Castille (1312-1350) se caractérise donc par l'introduction d'idées politiques nouvelles, importées de France ou de la cour pontificale. La supériorité du pouvoir du pape sur celui de tous les princes de la terre qui ne tiendraient leur pouvoir que de lui, ou encore l'"ordre" de chevalerie, conféré par un sacrement de l'Église et qui créerait au sein de la société une distinction spécifique, sont en effet des concepts étrangers à la tradition castillane.

Or une lecture rapide des chroniques met en évidence l'influence que ces nouveautés paraissent avoir exercé dans les années 1330-1350, en particulier sur le jeune roi Alphonse XI. Celui-ci se fit armer chevalier solennellement en 1332 à Saint-Jacques de Compostelle et Burgos, et un cérémonial de couronnement fut élaboré pour lui par l'évêque Raymond de Coïmbre à partir de l'*Ordo* du couronnement des empereurs par le pape[98]. Doit-on alors y voir un changement dans l'orientation qui était celle d'Alphonse X et de Sanche IV, respectivement arrière-grand-père et grand-père d'Alphonse XI? L'indépendance, reconnue par la papauté aux rois de la Péninsule qui "agrandissaient la Chrétienté", avait-elle laissé la place à une tutelle du Saint-Siège sur la couronne ou, tout au moins, à un partage du pouvoir en pouvoir temporel et pouvoir spirituel?

Les ordonnances des Cortes du règne d'Alphonse XI peuvent apporter une réponse à cette question. En 1325, le jeune Alphonse fut proclamé majeur et assuma donc son rôle de roi. Sa première action politique fut de convoquer les Cortes à Valladolid. Et parmi les pétitions auxquelles il donna une réponse favorable figurent celles de nommer des juges intègres, "qui gardent à chacun son droit" et ne se laissent pas corrompre, d'ordonner une enquête sur

[97] *Ibid.*, III, III, v, p. 322: "... donde paresce cuánto vale al príncipe e a la caballería la virtud de la oración e la bondad de la fe [...]. E asi paresce cómo los caballeros e los reyes deven fiar de Dios mas que de sus armas".

[98] *Crónicas de los reyes de Castilla* (éd. par Cayetano Rosell), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. LXVI, 1953, pp. 234-235; Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, "Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla", *Logos*, 2 (1943), 75-97; Peter LINEHAN, "Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla", dans *Genèse médiévale de l'État Moderne*, pp. 229-243.

l'exercice de la justice dans les seigneuries, de nommer des magistrats originaires de la région, d'interdire aux *adelantados* et aux *merinos* d'outrepasser leurs droits, de défendre la juridiction royale face aux empiètements des clercs et des ordres militaires, de n'agir que selon la loi et non arbitrairement, de s'assurer que la justice fût bien rendue par les tribunaux ecclésiastiques, et enfin de confirmer à chacun ses droits et privilèges[99]. Aux prélats et autres clercs qui lui soumirent une série de pétitions particulières, le roi confirma deux mois plus tard les privilèges acquis, s'engagea à protéger les biens ecclésiastiques et répondit à la majeure partie des demandes qu'il devait en être fait "comme au temps des rois dont je descends" ou "comme le veut le droit". Cependant, lorsque les hommes d'Église lui demandèrent que les clercs ne fussent pas soumis à la justice civile, le roi répondit qu'il était prêt à cela "pour l'honneur de l'Église, mais que les prélats doivent savoir que mes officiers se plaignent que certains clercs font beaucoup de méfaits, et je leur dis d'imposer un châtiment et de faire justice contre ces clercs, car sinon je me retournerai contre eux"; et lorsque les mêmes prélats demandèrent que les clercs ne pussent pas être appelés devant les cours civiles, notamment la cour royale, Alphonse XI se contenta de répondre qu'il voulait "que cela se passe comme au temps des rois d'où je viens"[100]. Les premières Cortes du règne effectif d'Alphonse XI affirmaient donc la primauté de la justice royale sur toute autre juridiction, et l'intention du monarque de garder à chacun son droit.

Le désir du jeune roi de Castille de renouer avec la tradition qui faisait de lui le vicaire de Dieu dans son royaume, la source du droit et le garant des lois, peut avoir incité son cousin, l'infant don Juan Manuel à revendiquer une place privilégiée —par Dieu et pas par le droit— pour la noblesse ou chevalerie, et peut avoir inspiré à des hommes d'Église comme Álvaro Pelayo et Juan García de Castrojeriz le besoin d'affirmer la supériorité du pape sur tous les princes de la terre. L'ensemble de ces textes, nous l'avons vu, fut en effet rédigé entre 1325 et 1345, au cours de la période de raffermissement du pouvoir royal.

[99] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. I, p. 373 (art. 2), pp. 375-376 (art. 9), pp. 376-377 (art. 11), pp. 380-381 (art. 16), p. 382 (art. 20), p. 383 (art. 22), p. 384 (art. 26), p. 386 (art. 33), p. 388 (art. 40).

[100] *Ibid.*, t. I, pp. 389-400, en part. p. 396 (art. 21): "...Tengo por bien e mando que se guarde por onrra de la eglesia; pero sepan los prelados que mios offiçiales que se me querellan que algunos clerigos que fazen muchas malfetrias, e digoles que manden fazer escarmiento e justiçia en aquellos que lo fizieren, et sinon que me tornaré a ellos por ello", et p. 399 (art. 33, 34 et 35).

En février 1348, Alphonse XI convoqua des Cortes à Alcalá de Henares. À cette occasion fut promulguée l'Ordonnance d'Alcalá dont l'immense majorité des chapitres traitait de la pratique de la justice. Dans le prologue de cet *Ordenamiento*, le roi affirme que "parce que la justice est une très haute vertu, et la plus nécessaire au gouvernement des peuples, parce que grâce à elle toutes les choses se conservent dans l'état qui est le leur, et que les rois sont tenus de façon toute particulière de la garder et de la maintenir", désireux, dit-il, "que la justice soit rendue comme elle le doit et que ceux qui doivent la rendre puissent le faire sans obstacles ni retards", il "fait et établit les lois qui suivent"[101]. L'élaboration et la promulgation des lois, ainsi que l'exercice de la justice, sont bien ici revendiqués comme des prérogatives royales. Parlant des craintes qui peuvent inhiber les conseillers du roi ou les juges, Alphonse XI rappelle que les grands officiers du royaume —conseillers, *alcaldes* de la cour, grand *alguacil*, *adelantados* et grands *merinos*— "ne doivent pas être inhibés, et leur honneur doit être préservé en raison de la confiance que nous avons en eux parce qu'ils sont nos lieutenants pour la justice"[102]; toute rebellion contre l'un des magistrats du roi devra donc être durement châtiée. Afin de lutter contre ceux qui prétendraient exercer leur propre juridiction sur les hommes, l'Ordonnance établit "que la justice puisse être gagnée désormais face au roi au bout de cent années ininterrompues et pas moins", et que "la juridiction civile puisse l'être au bout de quarante ans et pas moins"[103]; les usurpations effectuées à l'occasion des minorités royales de Ferdinand IV et d'Alphonse XI étaient ici directement visées. Le roi précise en effet que les juges ordinaires ne peuvent être nommés que par lui ou par ceux à qui il aurait délégué ce pouvoir: "Seuls peuvent les nommer les empereurs ou les rois, ou ceux à qui ils en donneraient expressément le

[101] *Ibid*,, t. I, pp. 492-593, en part. pp. 500-501: "...Por que la justiçia es muy alta vertud e la mas conplidera para el governamiento de los pueblos, porque por ella se mantienen todas las cosas en el estado que deven, la qual sennalada miente son tenudos los rreyes de guardar e de mantener [...] nos don Alfonso por la graçia de Dios rey de Castilla [...] aviendo boluntad que la justiçia se faga commo deve e los que la an de fazer la puedan fazer sin enbargo e sin alongamiento, fazemos e estableçemos estas leyes que se siguen...".

[102] *Ibid*., p. 525 (cap. XLVI): "...Et por que los nuestros conseieros, e los alcalles de la nuestra corte, e el nuestro alguazil mayor, e los nuestros adelantados de la frontera e del rregno de Murçia, e los merynos mayores de Castiella e de Leon e de Gallizia, deven ser mas sin reçelo, et la onrra dellos deve ser mas guardada por la fiança que ponemos en ellos por que tienen nuestro logar en la justiçia, defendemos...".

[103] *Ibid*., pp. 537-538 (cap. LXII): "...Et estableçemos que la justiçia se pueda ganar de aqui adelante contra el rey por espacio de çient annos continuada miente sin destaiamiento ninguno e non menos [...]. Et la jurisdiçion çivil que se gane contra el rey por espaçio de quarenta annos e non menos".

pouvoir au moyen d'un diplôme ou d'un privilège, ou qui l'auraient reçu depuis longtemps"; ces juges doivent être les meilleurs, ils doivent surtout "craindre Dieu et les seigneurs qui les nomment et leur donnent l'office"[104]. Autres magistrats chargés de rendre la justice, les *merinos* sont également nommés par le roi et doivent "être attentifs à accomplir le service de Dieu loyalement, et celui des rois qui les nomment à leur place"[105].

Le roi stipule enfin l'ordre des codes: ce qui ne peut être jugé selon le *fuero* local ou royal devra l'être selon les *Partidas* d'Alphonse X qui, dit-il, n'avaient pas été publiées jusqu'alors ni "tenues pour lois", mais qui désormais le seront. Alphonse XI précise néanmoins que les lois qu'il édicte dans cet *Ordenamiento* doivent prévaloir s'il y a contradiction. Car, "parce qu'il appartient au roi et qu'il a le pouvoir de faire des *fueros* et des lois, de les interpréter, déclarer et amender là où il le jugerait nécessaire, nous voulons que, si dans lesdits *fueros* ou dans les livres des *Partidas* susdites ou dans ce livre qui est le nôtre ou dans n'importe laquelle des lois qu'il contient, une interprétation, déclaration, amendement, ajout, suppression ou changement s'avèreraient nécessaires, ce soit nous qui le fassions"[106]. Le roi ajoute qu'il lui revient également d'interpréter, éclaircir, amender tout doute qui surgirait, toute contradiction entre les lois, et de faire de nouvelles lois "pour que la justice et le droit soient gardés". Il autorise cependant, dans les universités du royaume, l'étude "des livres de droit que les savants anciens ont faits" afin d'accroître les connaissances et l'honneur des étudiants. Ce chapitre révèle une parfaite continuité entre Alphonse XI et Alphonse X, et, au-delà, avec la tradition héritée du monde romain et wisigothique. Le roi est le seul à pouvoir faire les lois, il est la source du droit. Sa mission primordiale est effectivement de faire régner la justice dans son royaume,

[104] *Ibid.*, pp. 583-584 (cap. CXIIII): "...Et estos a tales non los pueda otro poner sy non los enperadores o los rreyes o a quien ellos lo otorgasen sennalada miente o les diesen poder por carta o por privillegio o lo oviesen ganado por tienpo segunt dize la ley [...]. Et con grant acuçia devemos fazer poner los juezes e deven seer a tales que sean leales e de buena fama [...]. Et sobre todo esto que teman a Dios e a aquellos sennores que los ponen e les dan el ofiçio...".

[105] *Ibid.*, p. 588 (cap. CXVIII): "...Estableşçemos que sean los merynos por nuestro mandado aquellos que nos tovieremos por bien de fazer e despues los rreyes que despues de nos venieren para mantener la tierra en paz e en justiçia [...]. Por ende deven ser acuçiosos en fazer serviçio a Dios leal miente e a los rreyes que los ponen en sus logares...".

[106] *Ibid.*, p. 542 (cap. LXIIII): "...Et porque al rey pertenesçe e a poder de fazer fueros e leyes e de las entrepetar e declarar e emendar do viere que cunple, tenemos por bien que sy en los dichos fueros e en los libros de las Partidas sobredichas o en este nuestro libro o en alguna o algunas leyes de las que en ellas se contiene fuere mester interpretacion o declaraçion o emendar o ennader o tirar o mudar, que nos que lo fagamos...".

objectif du droit[107]. Dans le chapitre suivant (LXV), le roi ordonne de fait que les lois contenues dans cet *Ordenamiento* soient tenues pour telles et respectées "dans tous les royaumes et territoires sous notre pouvoir, et que chacun les fasse garder dans les villes et lieux qui sont en son pouvoir et sous sa juridiction"; si les seigneurs ne respectaient pas ou ne faisaient pas respecter ces lois, le roi interviendrait et "accomplirait la justice là où elle serait minorée"[108]. Plus avant, l'*Ordenamiento* prévoit en effet le cas de problèmes survenus dans les *behetrías*, les modalités de l'enquête qui serait menée par des officiers du roi, et les mesures qui seraient prises contre des seigneurs abusifs[109].

L'Ordonnance royale se termine enfin sur le rappel de la "coutume" d'Espagne, qui veut que les chanoines avertissent le roi de la mort de leur évêque et lui fassent savoir qu'ils vont procéder à une élection. L'élu devait alors, avant même de rejoindre son siège, se présenter au roi et lui faire révérence. Parce que cette coutume n'avait pas toujours été respectée, Alphonse XI exige qu'elle le fût désormais et stipule que "nous serions contre les élections qui seraient faites en notre détriment, et contre les prélats et chapitres qui ne respecteraient pas en cela notre droit", afin que "notre droit et pouvoir soit toujours, comme il le doit, connu et gardé"[110]. Il est vrai que, pendant la minorité du roi, Jean XXII avait nommé une série d'évêques étrangers sur des sièges castillans: les français Pilusfortis de Rabastens à León (mars-octobre 1317), Bérenger de Landorre à Compostelle (1317-1330) et Bernard Gui à Tuy (1323-1324), les aragonais Juan de Aragón (1319-1328) et Jimeno de Luna (1328-1338) à Tolède, le franciscain portugais Étienne à Cuenca (1322-1326).

Les articles de l'*Ordenamiento* d'Alcalá réaffirment donc qu'il n'existe aucun pouvoir intermédiaire entre Dieu et les rois. Le roi est le vicaire de Dieu dans son royaume, et c'est en Son nom qu'il fait des lois pour que règne

[107] Le pouvoir du roi quant à l'élaboration, la suppression ou la modification des lois avait déjà été réaffirmé lors des Cortes de Villarreal de 1346. *Cfr.* Rafael GIBERT, "El ordenamiento de Villarreal de 1346", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 25 (1955), 703-729.

[108] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. I, p. 543 (cap. LXV): "...por ende tenemos por bien e mandamos que todas estas cosas contenidas en este nuestro libro sean avidas por leyes e se guarden en todos los rregnos e tierras del nuestro sennorio, et que las fagan guardar cada uno en las villas e logares do an sennorio e jurisdiçion...".

[109] *Ibid.*, pp. 576-583 (cap. CIX-CXII).

[110] *Ibid.*, p. 592 (cap. CXXXI): "...que los canonigos e los otros a quien de derecho o de costunbre pertenesçe la elecçion deven luego fazer saber al rey la muerte del perlado que fino, e que non deven esleyer otro fasta que lo fagan saber al rey. Otrosy que todo perlado de los sobredichos, desque fuese confirmado e consagrado por do deve, ante que fuese a su yglesia, veniese fazer rreverencia al rey...".

la justice. Nulle trace dans ce texte de l'existence de deux pouvoirs, d'une quelconque suprématie papale ou encore d'un droit qui ne s'appliquerait qu'aux laïcs. S'il est vrai que le roi reconnaît la juridiction de ceux qui, institutions ou individus, pourraient démontrer qu'ils l'ont exercée sans interruption depuis plus de cent ans —ce qui était le cas de l'Église—, il n'en rappelle pas moins que les lois qu'il édicte s'appliquent à tous et qu'il lui incombe de les faire respecter partout "dans tous les royaumes et territoires sous notre pouvoir". Et s'il est également vrai qu'il concède que les évêques soient "confirmés et consacrés comme il faut", sans mentionner d'ailleurs ce que signifie ce "*por do deve*", il n'en revendique pas moins son droit de regard sur les nominations épiscopales, son droit d'investiture par l'assentiment et le consentement. Au cours de la première moitié du XIVe siècle, les juges ecclésiastiques qui, dans certaines villes du royaume, étaient associés aux juges civils "du *fuero*" avaient disparu devant les juges salariés, nommés par le roi[111].

Au sein de cette réaffirmation solennelle de la tradition impériale hispanique qui est celle de la Castille, la transformation que l'évêque Raymond de Coïmbre avait fait subir à l'*Ordo* dit de Constantinople afin de réduire le rôle des ecclésiastiques au moment du couronnement royal, et la cérémonie finalement choisie par Alphonse XI en 1332 s'expliquent mieux[112]. Qu'il s'agisse de la description de la société proposée par l'infant don Juan Manuel, de la défense de la théorie de la *plenitudo potestatis* du pape revendiquée par l'évêque Álvaro Pelayo de Silves, ou encore de l'affirmation de la supériorité du pouvoir papal par le franciscain Juan García de Castrojeriz, aucun de ces textes n'a influencé les concepts "officiels" relatifs au droit et à la justice en Castille. À la suite de Peter Linehan qui analysait les idées d'Álvaro Pelayo, il faut sans doute classer l'ensemble de ces textes dans la littérature d'opposition au pouvoir monarchique, au même titre que la compilation ou l'élaboration de textes juridiques par la noblesse de l'époque d'Alphonse XI, tels que le *Fuero de Alvedrío* ou le *Fuero de los Fijosdalgo*[113]. Face aux prétentions pontificales reformulées à l'occasion de l'affrontement entre Jean XXII et Louis de Bavière, le roi de Castille agit comme lors de la querelle des investitures deux siècles plus tôt, en réaffirmant le caractère impérial de son pouvoir et son indépendance vis-à-vis de la papauté.

[111] Jesús I. CORIA COLINO, "La eliminación de los jueces de la Iglesia en los concejos medievales de la Corona de Castilla (s. XIII-XIV: León, Zamora, Salamanca y Murcia)", *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1995, pp. 111-119.

[112] LINEHAN, "Ideología y liturgia...".

[113] IGLESIA FERREIRÓS, "Fuero de alvedrío", pp. 607-608; LINEHAN, "Ideología y liturgia...", pp. 239-242.

LEY Y VIRTUD (ITALIA, SIGLOS XIV-XV)

NILDA GUGLIELMI
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

"Seamos todos siervos de las leyes a fin de poder ser libres".

CICERÓN, *PRO CLUENTIO*, 53.

Nos proponemos enfocar el tema planteado en relación con la vida comunal italiana de los siglos XIV y XV, tan convulsionada, que vivió momentos de crisis derivados en nuevos modos políticos. Esa transición fue plenamente sentida y se reflejó de diversas maneras, a través de tratados, de composiciones literarias, de crónicas. Unos y otras presentaron el momento de diferente forma, dándonos a conocer la anécdota o los acontecimientos puntuales, expresando líricamente la queja o el halago, reflexionando en profundidad.

Algunos presentan el difícil panorama, otros proponen el ideal político y cívico, el *desideratum* que conformaría una comunidad coherente, constituida por *cives* que cultiven las virtudes necesarias para dicha armonía. Todos los escritores —pensadores, cronistas, literatos— preconizan el ejercicio de las virtudes para lograr unión y concordia. Para Matteo Palmieri (1406-1475), el ejercicio de las virtudes permite la piedad de los padres, el amor de los hijos, la caridad de los parientes, la defensa de los amigos y también "il publico governo, e universale salute de lla civile unione e concordia"[1]. En otro pasaje, el mismo autor habla de la conducta a observar en la vida comunitaria, de la reverencia que se debe al pensamiento de los antiguos, de la obediencia a los magistrados "che tengono le degnità publiche" y, además, de la buena relación con los conciudadanos "e con tutta la compagnia civile amichevolmente conversare in unione e concordia di salute pacifica"[2]. En estas frases aparece repetidamente la palabra concordia. Es necesario reflexionar un momento sobre ella. Se trata de la concordia que existe en una entidad política, es decir,

[1] Matteo PALMIERI, *Della vita civile* (ed. Felice Battaglia), Bolonia, Zanichelli, 1944, p. 44; Matteo PALMIERI, *Vita civile* (ed. Gino Belloni), Florencia, Sansoni, 1982, p. 53.

[2] *Ibidem* (ed. Battaglia), pp. 78-79; (ed. Belloni), p. 95.

hablamos de la armonía de opiniones o pareceres de quienes participan de la vida comunitaria, posiciones que pueden ser diferentes pero que pueden convivir; quienes participan de esa entidad asienten a la divergencia de opiniones de los diferentes miembros de la misma. No se habla de unanimidad porque esto sería pensar en una situación que atenta contra la libertad de los individuos, impedir diferencias, intentar borrar el disenso o, mejor, la posibilidad de expresarlo. Cristóforo Landino (1424-1498) define así la palabra concordia: "Concordia ea est, quae plurium voluntates nexa quodam caritatis, certa ratione copulat, vel ad aliquid honestum vehementer iungit"[3].

Nos interesa la ley y la virtud como elementos fundamentales en el logro de una comunidad armónica. La ley como margen exterior, como límite, como medio "extrínseco" de contención. Y, por otro lado, la virtud como medio "intrínseco", como forma en que se exprese la armonía del individuo.

Uno y otro elemento se aunarán para lograr la sociedad feliz de que habla Aristóteles. Esa sociedad tiene como fin la *felicitas*, a la que se llega mediante la virtud. "Para algunos, la vida feliz consiste en vivir en la virtud; por lo tanto habrá que admitir que el objeto de la sociedad política no es la vida común únicamente sino producir y fomentar las acciones honestas y virtuosas"[4].

Ley

Sin duda, antes de ver cómo se desarrollan en la historia los conceptos mencionados en el título, hemos de definirlos.

La ley está en relación con la justicia pero mientras ésta es un concepto positivo que implica el bien y su enunciado no necesita calificación alguna, la ley es un concepto calificable, es decir, puede ir acompañado de adjetivos, de allí que se hable de buena o mala ley, de ley justa o injusta. Sin duda, en primera instancia, se tiende a pensar que la ley es (o debe ser) siempre justa según lo entendiera el pensamiento platónico: "la verdadera ley será la que realice la idea de justicia y esta ley verdadera y justa constituirá la medida y el criterio de la justicia de la ley positiva"[5]. En este contexto se considera la ley como una forma jurídica de la justicia.

[3] Cristoforo LANDINO, *De vera nobilitate* (ed. Maria Teresa Liaci), Florencia, Leo S. Olschki, 1970, p. 74.

[4] ARISTÓTELES, *Política* (ed. Julián Marías y María Araujo), Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1989, p. 85. En adelante, citado *Política*.

[5] Reginaldo PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 1978, p. 23.

Hemos dicho que la ley es calificable. Creemos que esto es demostrable a pesar que el *Diccionario de la lengua española*[6], en la segunda acepción de la palabra, dice: "precepto dictado por la suprema autoridad en que se manda o prohibe algo en consonancia con la justicia y para el bien de los gobernados". Nos parece, pues, que la ley no siempre puede ser considerada justa como lo señala esta definición aunque sea un *desideratum*. Aristóteles escribe: "Por consiguiente, podemos decir, en cierto sentido que las leyes son justas cuando crean o conservan para la asociación política el bienestar o sólo algunos elementos del bienestar"[7]. Es decir que el Filósofo condiciona la naturaleza de la ley; su calidad de justa o injusta estará dada por su contribución a la vida armoniosa de la comunidad. En suma, no utiliza el término ley como sinónimo de regla correcta sino que previene acerca de su condición con la calificación que introduce diferencias. Epicuro coincide con este pensamiento: "En caso de que alguien estableciera una ley que no correspondiera a la utilidad de las relaciones comunes, ésta no tendrá carácter de justa"[8]. Las leyes mantienen la estructura de las formas políticas, desconocerlas implicaría la destrucción del Estado ya que éste está basado en el pacto que liga a los miembros de la comunidad. Según Demóstenes —citado por Marciano—, "la ley es aquello que los hombres deben obedecer por muchos motivos, sobre todo porque toda ley es descubierta y don de Dios, parecer de los hombres sabios, represión de los delitos dolosos y culposos, pacto colectivo del Estado..."[9]. Importante nos parece la noción de ley como "pacto colectivo del Estado", ya considerado así por los sofistas. Estas palabras coinciden con el pasaje en que Cicerón define la república: "La república, dice [Escipión] el Africano, es cosa del pueblo y el pueblo no es un conglomerado cualquiera de hombres reunido de cualquier manera sino una reunión de gente asociada por acuerdo jurídico y por comunidad de intereses"[10]. Pacto o acuerdo jurídico de una comunidad que no es una reunión sino una asociación. En otro pasaje, el mismo autor reitera este concepto al decir que pueblo es "una reunión de gentes asociadas en el reco-

[6] *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real academia de la lengua española, 1998, h/e, p. 1250.

[7] ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics* (ed. H. Rackham), Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press-William Heinemann , 1945, V, 1, 13, p. 259. En adelante, citado *Etica*.

[8] Umberto Antonio PADOVANI (dir.), *Grande Antología Filosòfica*, Milán, Marzorati, 1954, II, p. 712 —"Epicuro"—. En adelante, citado *Antología Filosòfica*.

[9] *Ibidem*, II, p. 771 —"Marciano"—.

[10] M. Tulio CICERÓN, *De republica librorum sex quae manserunt*, Barcelona, Bosch, 1958, I, XXV, p. 20.

nocimiento de un derecho común y en la comunidad de intereses"[11]. Cicerón acepta la calificación de la ley cuando habla del examen cuidadoso que debe realizarse de las instituciones y de las leyes de los pueblos. No habrán de respetarse todas las leyes. Interroga si se habrían de acatar también las leyes de los tiranos. Y dice "Si los treinta [tiranos] de Atenas hubiesen querido imponer leyes o si el pueblo se hubiese sentido satisfecho con sus leyes tiránicas ¿sería esto razón para considerarlas justas?"[12].

En todas estas definiciones aparece, por tanto, como esencial, el sentido de ley como acuerdo o pacto que implica reconocimiento, aceptación y cumplimiento que la comunidad debe realizar de lo pactado.

Origen y coacción de la ley

Suponemos que la condición positiva o negativa de las leyes depende de su origen, es decir, de la voluntad de que han surgido. O sea que, cuando se habla de leyes establecidas, corresponde preguntarse quién, cómo, en qué circunstancias se han establecido. Ferrater Mora define la ley "en sentido primario" como "una norma o un conjunto de normas obligatorias"[13]. Si historizamos esta definición general —subrayando, sobre todo, el carácter obligatorio y de referencia a una sociedad— podemos recordar las ofrecidas por diversos autores, sucesión de tales definiciones que destacan origen, voluntades, promulgación y coerción de la norma una vez realizada dicha promulgación. La obligatoriedad de la ley corresponde a una comunidad que habita en determinado lugar que, en las palabras de Sócrates, es la patria, es decir, la ciudad. Las leyes —personificadas— se dirigen al filósofo enrostrándole que si su intención es destruirlas, ello comportaría la destrucción de la Ciudad. Si alguien se expatría podrá desconocerlas pero quien permanezca en la patria "decimos que éste está, de hecho, obligado respecto de nosotras [las leyes] a hacer lo que ordenamos"[14].

Obligatoriedad ejercida respecto de todos los miembros de la unidad política y que Platón expresa así: "Aquéllos que se llaman gobernantes, yo los llamo servidores de las leyes, no por amor a la novedad de los nombres sino

[11] *Ibidem*, I, xxvi, p. 21.

[12] M. Tulio CICERÓN, *Traité des lois*, París, Les Belles Lettres, 1968, i, xv, 42, p. 24.

[13] José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía* , Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 2 tomos, II, p. 46 y ss.

[14] PLATÓN, *Crito* (ed. Harold North Fowler), Londres-Cambridge (Mass.), William Heinemann-Harvard University Press, 1943, 50 a 52, pp. 174 a 183.

porque creo que en esto está, sobre todo, la salvación del Estado o lo contrario". Las leyes deberán ser aceptadas y obedecidas a menos de caer el Estado en ruina[15]. Platón insiste en su *Protágoras* acerca de la obligatoriedad que impone la ley. Así como los maestros dan a los niños tablillas obligándolos a escribir de manera recta, así la ciudad da leyes (logradas merced a los buenos legisladores) "y obliga a gobernar y a ser gobernados en conformidad con ellas"[16].

Seguimos confrontando la definición actual con aquéllas ofrecidas por los autores clásicos. Para Aristóteles, el imperio de la ley es preferible al de cualquier ciudadano y siendo deseable que varios y no uno solo ejerza el poder, éstos se constituirían en "guardianes y siervos de las leyes"[17]. Cicerón habla de la función del magistrado. Su obligación es gobernar el Estado y dar prescripciones justas y en armonía con las leyes. Insiste en la importancia y, diríamos, supremacía de las leyes al decir que las mismas están por encima del magistrado: "y se puede decir que el magistrado es una ley que habla y la ley es un magistrado mudo"[18].

En general, la ley siempre se considera superior. Plinio, escuetamente, dice: "Escucho y aprendo por primera vez no 'el príncipe sobre la ley' sino 'la ley sobre el príncipe'"[19]. Por su parte, las *Pandectas* (533) definen: "lex est commune praeceptum, vitorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur, coercitio, communis rei publicae sponsio".

En este caso, podemos subrayar la forma comprensiva del precepto ya que es *commune* y destinado a preservar la seguridad y tranquilidad (*sponsio*) de la cosa pública, puesto que limita y reprime los delitos que se cometen espontáneamente o por ignorancia. Tal precepto surge de la deliberación de los varones prudentes. En suma, la necesidad y la decisión nacida luego del examen meditado, decisión aceptada y aprobada por la colectividad que, a partir de esa aprobación, queda sometida a la misma. Todo esto se halla en las *Institutas* (533): "Lex est quod populus romanus, senatorio magistratu interrogante,

[15] *Antología Filosófica*, II, p. 684; *Leyes*, IV, 715 (trad. R. Mondolfo).

[16] PLATÓN, *Protagora*, Milán, Mondadori, 2000, p. 79, 326d; PLATÓN, *Protagoras* (ed. W.R.M. Lamb), Londres-Cambridge (Mass.), William Heinemann-Harvard University Press, 1952, pp. 144-145, 326d.

[17] *Política*, p. 103, 1287ª.

[18] CICERÓN, *De legibus*, III, i, 2, p. 82.

[19] *Antología Filosófica*, II, p. 780; "Plinio", *Panegyr.*, 8, 2.

veluti consule, constituebat". La colectividad —luego de la deliberación necesaria— instituye la norma. Hablamos del sentido de colectividad, de la norma establecida por un consenso plural. Tal pensamiento será oportunamente retomado por la patrística. Así, san Agustín cita la posición clásica recogida en la obra de Cicerón, *La república*, posición que define el Estado como el interés del pueblo. Y afirma la importancia de ese interés, en el cual, por definición, consiste el Estado: "El pueblo, en efecto, es definido como la unión de la multitud asociada en el consentimiento del derecho y por el bien común"[20]. Esa asociación está en relación con la existencia de la justicia porque, si no la hubiera, no existiría un pueblo "sino una multitud cualquiera, indigna del nombre de pueblo"[21]. En suma, ley es lo establecido de manera clara y por escrito y que se caracteriza por su obligatoriedad. Como dice san Ambrosio (n. 333-† 397), "fijada una ley, no está permitido discutirla. Y esto, que ha sido ordenado para los demás, es también una orden para el emperador; en efecto, el emperador establece las leyes que él, en primer término, debe respetar"[22]. El santo repite, en diversas ocasiones, este argumento diciendo: "Leges imperator fert, quas primus ipse custodiat"[23]. Hay, por tanto, una obligatoriedad, una coacción que ejerce la ley, obligación y coacción que han sido determinadas en el momento de su concreción por ciertas voluntades, aquéllas que la han ideado e impuesto pero no sin mediar la aceptación de la comunidad que se regirá por ella en adelante. San Isidoro repite —en una definición escueta— los principios que anteriormente hemos señalado como fundamentales en una definición de la ley: necesidad, propuesta, aprobación, obligatoriedad. A su juicio, "ex est constitutio populi qua maiores natu simul cum plebibus, aliquid sanxerunt"[24]. Ya hemos dicho que su condición positiva o negativa depende de su origen. O sea que, cuando se habla de leyes establecidas corresponde preguntarse quién, cómo, en qué circunstancias se han establecido. Ya hemos mencionado la definición de ley dada por Ferrater Mora como "una norma o un conjunto de normas obligatorias"[25] surgidas de la aceptación colectiva.

[20] San AGUSTÍN, *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios (2º),* Madrid, BAC, 1978, XIX, 24, p. 623. En adelante, citado *La ciudad de Dios.*

[21] *Ibidem*, XIX, 23, p. 623.

[22] *Antología Filosòfica* ,V, p. 773; *Epistola* XXI, 4, 9, 10, 36.

[23] *Ibidem,* V, p. 773; *In Psalmum*, XVIII, 32.

[24] Odon LOTTIN, "La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250", en *Mélanges Mandonnet*, París, Vrin, 1930, II, pp. 233-259.

[25] FERRATER MORA, *op. cit.*, II, p. 46 y ss.

Santo Tomás también ha fundamentado la necesidad de medidas coercitivas. Una vez expresada al unísono la voluntad social y promulgada la ley, el jefe de la comunidad habrá de imponer su cumplimiento[26].

En virtud de las caracterizaciones apuntadas, me permito definir la ley de esta manera, limitándome al ámbito del regimiento político: norma coactiva que regula la vida de una comunidad, surgida de la voluntad de quien gobierna (pudiendo ser éste, individuo o ente colectivo). Destacamos la coacción en el párrafo en que Aristóteles habla de justicia e injusticia y dice: "hay una injusticia especial, parte de la injusticia absoluta que es la violación de la ley"[27]. Esta idea de obligatoriedad se encuentra también en pensadores del siglo XV. Así, Matteo Palmieri, al reflexionar sobre los elementos de la *vita civile*, habla de la ley natural y de la que llama *legge scripta*[28]. Y al referirse a ésta, señala que "è scripta et composta dagl' huomini secondo è paruto sia equale salute di tutti", en suma, se trata del bien común. No tuvieron condición de obligatoriedad mientras no estuvieron aprobadas pero, una vez constituidas como tales, "è grave l'errore di chi contrafà quelle..."[29]. En otro pasaje del mismo autor aparece igual idea. Una vez aceptadas, las leyes no deben ser discutidas. Palmieri lo dice claramente: "Delle cose comprese da gli ordini e statuti della città non si appartiene a noi admonire, perchè esse constitute leggi sono comandamento al vivere"[30]. Por tanto, se puede calificar la ley positiva o negativamente, según se acuerde con la justicia y el bien común. Y en la comunidad podrán obtener consenso o disenso en quienes han de observarlas. El disenso implicará contrariar la voluntad colectiva que impusiera la norma. En una dimensión religiosa, se supone que es la voluntad divina la que se encuentra en el inicio de la norma. En una concepción laica, la voluntad pertenece —como decimos— a los hombres aunque dicha voluntad no puede ni debe separarse del fundamento de la ley divina.

El diccionario de la lengua española —según hemos visto— da por sentado que la ley es justa. Hemos expresado nuestros reparos, insistimos en que depende de la voluntad originaria, de aquélla que ha engendrado la norma. Entendemos que lo fundamental es la voluntad ya provenga de quien posea la autoridad, ya de quien la detente, es decir provenga del gobernante que ejerce

[26] Santo TOMÁS, *Suma de Teología,* II, parte I-II, Madrid, BAC, 1997, c. 90, 1.3, p. 706. En adelante, citado *S.T.*

[27] ARISTÓTELES, *Etica*, V, ii, 2-7, p. 263.

[28] PALMIERI (ed. Battaglia), p. 93; (ed. Belloni), p. 113.

[29] *Ibidem* (ed. Battaglia), p. 93; (ed. Belloni), p. 113.

[30] *Ibidem* (ed. Battaglia), p. 79; (ed. Belloni), p. 95.

lícitamente el poder o de aquél que lo ejerce sin derecho, como dice Platón en el *Gorgias*.

Antes de ejemplificar con citas medievales nos parece oportuno subrayar algunas ideas clásicas. Discute Platón en el *Gorgias* acerca de lo poderoso y lo mejor, sobre el imperio lógico de uno o de otro de estos conceptos en el gobierno político. Desea aclarar —en su diálogo con Calicles— si coinciden las definiciones de mejor, poderoso y fuerte o si los tres términos conocen un sentido diferente. A esta pregunta responde Calicles por la identidad. Platón deriva esta aseveración a las leyes. La voluntad de uno o muchos —poderosos en el sentido primario— no necesariamente otorga condición de excelencia a lo decidido. Esa voluntad estará condicionada a lo que sea un bien para todos aquellos a quienes va dirigida la norma. Y que la condición de poderosos debe ser cuidadosamente aclarada. Dice Calicles: "Pues yo lo estoy diciendo desde hace bastante rato. Por lo pronto, estoy hablando de los más poderosos que no son los zapateros ni los cocineros sino los que son juiciosos con respecto de los asuntos de la ciudad, de cómo administrarla bien. [...] No sólo son juiciosos sino también valientes y capaces de llevar a cabo la empresa que se propongan"[31]. El texto reitera en diversos pasajes el análisis de la sinonimia de *poderoso* y *mejor*. De las reflexiones de Polo (otro de los personajes del diálogo) y Platón aparece la falacia de esa sinonimia.

Platón plantea a su adversario diversas preguntas merced a las cuales lo hace reflexionar sobre las respuestas dadas y en que subraya el equívoco que implica identificar los conceptos antes mencionados. La insistencia y profundización de esta aseveración, por parte de Platón, hace que Calicles trate de aclarar su idea. Que, sin duda, lleva ínsito su criterio restrictivo. Según dice "¿O crees que digo que si se reúne una chusma de esclavos y hombres de todo género, indignos de cualquier cosa salvo quizás de tener fuerza corporal, y éstos decretaran algo, que esto sería ley?"[32]. No continuamos el hilo de la discusión puesto que ambos contrincantes despliegan con sutileza su pensamiento pero sí nos interesa lo propuesto, esto es, de dónde surge la ley para ser justa, buena y aceptada. La voluntad de uno o muchos no necesariamente otorga condición de excelencia a lo decidido, esa voluntad estará condicionada a que sea un bien para todos aquellos a quienes va dirigida la norma. Por tanto, no hay que confundir la condición de poderoso con la de quien es capaz de imponer su voluntad, aun injusta. Es decir, se habla de ejercer el poder de una

[31] PLATÓN, *Gorgias* (ed. W. R. M. Lamb), Londres-Cambridge (Mass.), William Heinemann-Harvard University Press, 1961, pp. 408-409.

[32] *Ibidem*, pp. 402-403.

cierta manera. Al respecto, se plantea el ejemplo del tirano. Dice Polo que los tiranos pueden "hacer ejecutar al que quieran, así como despojar de los bienes y desterrar de las ciudades al que les parezca"[33]. Resume Platón las alternativas del razonamiento al decir, en respuesta a Polo: "El poder, tal como dices tú, es un bien pero el hacer sin juicio lo que nos parece, incluso tú reconoces que es un mal"[34]. Como corolario, Sócrates determina: "Pues yo afirmo, Polo, que te es más agradable oírlo de mí, que es mejor cuando alguien obra justamente y que es peor cuando es injustamente"[35].

Mejor y *poderoso*, por tanto, no siempre se conjugan, sobre todo cuando el concepto de poderoso no es real puesto que no tiende al bien. Por consiguiente, si los aplicamos a lo que nos interesa —y que es lo que discuten Platón y Calicles en el *Gorgias*—, las leyes sólo pueden surgir de los mejores y poderosos en cuanto estos últimos conjuguen esa condición con el bien. Hay, en todo el diálogo, el concepto griego de separación de los grupos, de acuerdo a su formación. Hemos visto que Calicles considera que, al hablar de poderosos, no se refiere ni a zapateros ni a cocineros sino a quienes "son juiciosos con respecto de los asuntos de la ciudad"[36]. Destacamos los elementos fundamentales de lo dicho hasta aquí pues nos guiarán en el análisis de otros textos clásicos y de la tradición judeo-cristiana y, naturalmente, de textos medievales. Hemos propuesto una definición general de ley y hemos confrontado las premisas de la misma con las de los autores clásicos. En ellas hemos encontrado los elementos fundamentales que caracterizan la norma: su origen e imposición. Al hablar de los mismos aparecen las voluntades originales que la determinaron (voluntades que sólo han de tender al logro del bien común), los mecanismos necesarios para elaborarla, darle coherencia y eficacia, la imprescindible promulgación, la aceptación, la observancia. Requisitos todos inexcusables para lograr un cuerpo político armonioso. De todos ellos hablan algunos textos medievales.

Fazio degli Uberti (c. 1300-† c.1367) —quien sufriera exilio por su fidelidad gibelina— se lamenta del estado de Florencia. Y, en ese lamento, dice: "Anzi allor fanno più aspre le legge,/ e qual me guida e regge,/ che più baratta e dà peggior sentenze"[37]. En este párrafo, podemos subrayar varias circunstancias. Por un lado, la transformación de una legislación —de acuerdo a la

[33] *Ibidem*, pp. 322-323.
[34] *Ibidem*, pp. 324-325.
[35] *Ibidem*, pp. 336 a 339.
[36] *Ibidem*, pp. 408-409.
[37] *Rimatori del Trecento* (ed. Giuseppe Corsi), Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1955, p. 272. En adelante, citado *Rimatori*.

voluntad de quien la inspira— se califica negativamente dando un sentido de *crescendo*. Por lo demás, aparece la aplicación de la ley, distorsionada por quienes peor se conducen. En suma, se trata de la creación de la ley y de su puesta en práctica. En la canción del *pregio*, Dino Compagni (c.1255-c.1260) habla de las calidades que habrá de tener el emperador: será defensor de la Iglesia, pacificador y deberá "dritta legge stendere"[38]. Corresponde al soberano promulgar la ley justa. Dejamos de lado lo que parecería el ejercicio de una sola voluntad para insistir en la valoración que se hace de la norma.

Si duda, la canción del *pregio* también nos ilustra no sólo acerca de la calidad de la ley sino también sobre la necesidad de una cuidadosa aplicación. El escritor habla del jurista y del juez. En primer lugar, alude a la tarea de este último quien habrá de respetar la ley y amar la justicia ("segua sua legge e poi ami giustizia"[39]), los legistas que lo acompañen "chiar conoscano il falso del dritto" y tendrán buen cuidado de no falsear lo dispuesto ("e buon notar da non falsar lor scritti"[40]). El jurista —quien secundará al juez en sus funciones— deberá aprender a "retto iudicare"[41]. Sabrá clarificar los errores, definir los problemas, habrá de manifestar coraje en la defensa de la justicia, pronto en la alegación jurídica que comporta el conocimiento de las leyes acompañado con "equitade e bone oppenione"[42].

Hemos hablado, además, de las esferas laica y religiosa como dos ámbitos separados necesariamente. Es decir, pareciera como si la ley divina y la ley humana tuvieran validez en esos ámbitos sin que hubiera posibilidad de interferencia. No hay tal; sin duda están íntimamente imbricadas. Encontramos ejemplos de ello en el espacio socio-político que hemos elegido —las comunas italianas— pero casos análogos llegan desde lejos. Tomo, como uno de los más claros, el texto de la *Antígona* de Sófocles (s. V). La protagonista dice a Creonte: "No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre y nadie sabe de dónde surgieron"[43]. En este parlamento, aparece el tema —fundamental a través de los siglos— de la diferenciación de ley humana y divina, además de establecer, en un caso, la pérennidad y, en otro, suponer temporalidad (por lo menos en

[38] *Ibidem*, p. 630.
[39] *Ibidem*, p. 632
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 634.
[43] SÓFOCLES, *Antígona*, en *Tragedias*, Barcelona, Gredos, 2000, p. 93.

su enunciación e imposición) y, naturalmente, establecer el diferente origen de ambas.

En *Antígona* hay una clara diferenciación de esas dos esferas —como dijimos, religiosa y laica— aunque se supone que la vida civil implica el respeto de ambas. El coro habla de las capacidades del hombre. Entre sus logros, podrá alcanzar "un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento'"[44]. Según este párrafo, quien ejerza el gobierno de la ciudad deberá actuar de manera concorde con las normas. Tales leyes, en un caso, también se consideran eternas puesto que surgen de la justicia divina, en el otro, coinciden con las "leyes de la tierra". Valores, relativo uno, el otro, absoluto. Los gobernantes —a quienes corresponde la aplicación de la ley— han de estar dotados de prudencia y virtud moral[45]. Esta cita literaria podría estar avalada por otros textos poéticos y filosóficos anteriores. En Homero y Hesíodo (s. VII a.C.), aparece la *thémis* como un don que la divinidad concedió a los hombres, forma perfecta y eterna que ninguna ley humana puede sobrepasar. A pesar de esto, Hesíodo acepta la existencia de una ley que —surgida del poder de los gobernantes— comporta elementos sobrenaturales aunque en ella ya aparece el sentido de la racionalidad que constituye su parte esencialmente humana. Una *thémis*, además, que tiende a la *isonomia*, es decir a la igualdad de los miembros de una colectividad.

Nos preguntamos, por tanto, si no hay una quiebra absoluta entre la ley divina y la ley humana. Los pensadores clásicos y cristianos establecieron claramente la diferencia y antepusieron la natural —o sea, la que emana de Dios— de la que llaman escrita —surgida del pensamiento de los hombres—. Naturalmente, esta aseveración no comprende todas las escuelas ni a todos los pensadores. Heráclito (s. VI a.C.) transporta lo expresado con anterioridad a él, de manera poética, al lenguaje filosófico. Así, fundamenta la existencia de las leyes positivas en la que llama "única ley divina" que, según considera, "domina tanto cuanto quiere, que basta para todas las cosas y que supera a todas. Esa ley divina, suprema e inmanente en el todo, que penetra en todo y que rige todo, es el *Lógos* universal que es dios mismo'"[46].

Entre los pitagóricos, Arquitas de Tarento (s. IV a.C.) considera que la ley debe ser acorde con la Naturaleza si se establece según el derecho de Naturaleza; "será válida si concuerda con las demás leyes constituidas'"[47]. Por su parte,

[44] *Ibidem*, p. 90.
[45] *Ibidem*.
[46] PIZZORNI, *op. cit.*, p. 18.
[47] *Antología Filosófica*, II, pp. 652-3.

Sócrates (470-399 a.C.) distingue las leyes escritas (*nómoi póleos*) de aquéllas no escritas (*ágrafoi nómoi*). Las primeras son válidas para un determinado momento y lugar, las segundas —inscriptas en el alma humana, reflejo de Dios— están fundamentadas en la recta razón y son válidas para todo tiempo y sitio. Puesto que la ley positiva está sustentada en esta ley eterna, es deber del buen ciudadano aceptar el cumplimiento de la misma como hizo el propio Sócrates pensando que era lo que correspondía hacer a pesar de que estuviera mal aplicada. Por tanto, acepta su castigo considerando que habría que arrostrarles la injusticia a los magistrados pero que la ley debía ser cumplida. Sócrates considera el intrínseco castigo que comporta la transgresión de las leyes "establecidas por los dioses, una pena de la que, de ninguna manera, el hombre puede huir"[48], cosa que no sucede con la transgresión de las penas establecidas por los hombres.

A su vez, el sofista Crizias (ss. V-VI a.C.) considera que la ley relacionada con los dioses ha sido sólo un pretexto esgrimido por los gobernantes para que los hombres —temerosos del castigo— cumplieran lo dispuesto[49].

Para Antifonte, la justicia consiste en no transgredir ninguna ley del Estado, del cual se es ciudadano. Este pensador difiere —según veremos— de la posición general de los sofistas ya que éstos discutieron el derecho "por naturaleza" pues vieron en ésta "una fuerza violenta substraída al dominio del pensamiento" y, para ellos, comporta la imposición del más fuerte quien la utiliza para su ventaja personal[50]. Es de destacar que, en los mismos sofistas, aparece el sentido contractual de la ley ya que ha surgido de la voluntad humana, de una convención establecida que alejó a los hombres del estado natural que correspondía a una forma primitiva de desorden. Se establece, por tanto, la diferenciación entre Naturaleza (*fúsis*) y ley o norma (*nómos*). Pese a esa diferenciación, en algún momento, ambas se coordinan, en la necesidad que el hombre viva (*katà fúsin*), según la Naturaleza, aunque él mismo no sea Naturaleza sin más. Según el citado Antifonte, es conveniente tener en consideración las leyes siempre que se cuente con testigos pero, de no existir éstos, es preferible seguir las normas de la Naturaleza "puesto que las normas de las leyes son accesorias mientras que las de la Naturaleza son esenciales" y la transgresión de éstas es sumamente grave "ya que no se ofende la opinión sino la verdad"[51].

[48] *Ibidem*, II, pp. 667-8.
[49] *Ibidem*, II, p. 658; PIZZORNI, *op. cit.*, pp. 22-23.
[50] PIZZORNI, *op. cit.*, pp. 21-22.
[51] *Antologia Filosòfica*, II, p. 658.

Sófocles habla claramente de las leyes, "altas, no escritas e inconcusas leyes. Estas no son de hoy ni de ayer sino que siempre estuvieron y estarán"[52]. Los juristas romanos establecieron como válidas varias ideas que encontramos en el pensamiento griego. Así, por ejemplo, el sentido de *pacto colectivo.* Papiniano dice: "la ley es un precepto de los hombres sabios, represión de los delitos que se cometen voluntariamente o por culpa, pacto colectivo del Estado"[53].

En el pensamiento romano también hallamos el concepto de ley natural. Marciano se hace eco de las palabras de Demóstenes al definir la ley, pues se considera que las normas de los hombres no son más que el descubrimiento de algo superior, en que también aparece la figura de pacto colectivo: "la ley a la que todos los hombres deben obedecer por muchas consideraciones, sobre todo porque toda ley es descubierta y don de Dios, parecer de los hombres sabios, represión de los delitos dolorosos y culposos, pacto colectivo del Estado, según el cual deben vivir aquéllos que se encuentran en el Estado"[54].

Cicerón dice en *Las leyes* (1, 16, 42-44)[55] que "si el derecho se fundase en la voluntad de los pueblos, en los decretos de los príncipes, en decisiones o en las sentencias de los jueces, entonces se tendría derecho a robar, falsificar, producir falsos documentos, si todo esto obtuviese sanción de las votaciones o de las resoluciones populares... Pero, en verdad, no podemos distinguir la ley buena de la mala sino por ley de naturaleza". El mismo autor resume su pensamiento de esta manera: "La ley, en efecto, no es otra cosa sino la recta razón procedente de la divina voluntad, la que ordena las cosas honestas y prohibe las contrarias"[56]. Ulpiano lo aclara en una breve frase: "Derecho civil es aquél que no se aleja en todo del derecho natural ni lo sigue en todo"[57].

En lo relativo al origen de las leyes, Cicerón (*Pro Milone*, 4) exhorta a los jueces para que reconozcan la que llama ley no escrita "sino innata, que no hemos estudiado ni aceptado ni leído pero que hemos asumido, alcanzado, tomado de la misma Naturaleza, por la cual no hemos sido instruidos sino hechos, no preparados sino inspirados"[58].

[52] *Ibidem*, II, p. 663.
[53] *Ibidem*, II, p. 771.
[54] *Ibidem*, II, p. 771.
[55] CICERÓN, *De legibus*, I, xvi, 43-44, p. 25.
[56] *Antología filosòfica*, II, p. 78; "Cicerón", *Phil.*, 11,12.
[57] *Ibidem*, II, p. 789; ULPIANO, *Libro I Institutionum*, D.1, 1, 2.
[58] *Ibidem*, II, p. 788; CICERÓN, *Pro Milone*, 4.

Por cierto, el pensamiento cristiano heredará la doble tradición clásica y hebrea. Esta última, también se ocupó del origen y de la naturaleza de la ley. De la voluntad divina ha surgido la ley justa según el Antiguo Testamento. Como dicen los *Salmos* (salmo 19, 7 y ss.): "7. La ley de Jehová es perfecta [...] 8. Los mandamientos de Jehová son rectos...". En otro salmo se afirma (salmo 119, 86): "Todos los mandamientos son verdad". En *Nehemías* leemos (18, 13): "Y sobre el monte de Sinaí descendiste y hablaste con ellos desde el cielo y les diste juicios rectos, leyes verdaderas y estatutos y mandamientos buenos".

La determinación de la ley es expresada en *Éxodo* de manera clara, regla extendida a todo el pueblo de Israel. Moisés dice a Josué: "harás congregar el pueblo [...] para que oigan y aprendan y teman a Jehová vuestro Dios y cuiden el cumplir todas las palabras de esta ley (Deut. 31, 12). En numerosos pasajes, la ley se afirma de manera coactiva. En Josué leemos: "8. nunca se apartará de tu boca este libro de la ley..." (Jos. 1, 8). Una obligación surgida del pacto establecido. En *Malaquías* (2, 4) se dice "4. Y sabréis que yo os envié este mandamiento para que fuese mi pacto con Levi, ha dicho Jehová de los ejércitos [...] (2.6) 6. La ley de verdad estuvo en su boca [del sacerdote] y de su boca el pueblo buscará la ley..." (Mal., 3.7.). Amonesta al pueblo de Israel: "Desde los días de vuestros padres os habéis apartado de mis leyes y no las guardasteis" (Mal., 3,7). Como dice *Salmos* en la alabanza a Jehová: "Les puso ley que no será quebrantada" (Sal., 148.6). No debe quebrantarse el pacto, el justo no lo hace: "La ley de su Dios está en su corazón..." (Salmos, 37, 31).

Los mismos *Salmos* hablan de las *Excelencias de la ley de Dios* (Salmos, 119, 1 y ss.): "Bienaventurados los perfectos de camino/ Los que andan en la ley de Jehová [...] Que sean muy guardados tus mandamientos [...] No me dejes desviarme de tus mandamientos...". Obligatoriedad muy clara, adhesión necesaria a lo establecido por la voluntad divina. En suma, la ley divina es calificada (recta, perfecta, justa) y se especifica la imprescindible obediencia a la misma.

El Antiguo Testamento establece la ley que gobernará a la humanidad. Por su parte, en el Nuevo, Pablo proclama la ruptura con la ley antigua que ha servido de guía y apoyo, que ha conducido hasta Cristo (Gálatas, 3). Se instaura una nueva ley que alcanzará, incluso, a los gentiles. En adelante, la ley se funda en la caridad que implica amar al prójimo como a sí mismo. No es la ley de los preceptos la que impera sino la ley *natural*, que está inscripta en los corazones y que es descubierta por los gentiles. "Porque cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, éstos, aunque

no tengan ley, son ley para sí mismos" (Romanos 2, 14). Y "las perfecciones invisibles de Dios son alcanzadas por nuestro entendimiento a través de las cosas creadas" (Romanos, 1, 20).

Pero la ley emanó también de las mentes de los hombres para regir los asuntos de la comunidad civil. Por ello, se planteó la necesidad de definir naturaleza y relación de ambas normas, la laica y la religiosa.

Orígenes (185-†253) considera que hay dos leyes fundamentales que no deben contraponerse: "cuando la escrita no se opone con la ley divina conviene que los ciudadanos la observen y la antepongan a las leyes extranjeras pero cuando la ley de la Naturaleza, es decir Dios, ordena cosas contrarias a la ley escrita" considera que se debe abandonar ésta "y la voluntad de los legisladores y obedecer solamente a Dios legislador". Pero advierte en una frase que, a menudo, "lo que gusta a Dios es diferente de lo que acuerdan las leyes emanadas de la sociedad humana"[59]. Orígenes acepta, en suma, la ley como expresión de la vida pública pero considera que la mejor forma de acatarla y defenderla es cumpliendo los deberes de cristiano antes que aceptando cargas políticas[60]. San Ambrosio dice escuetamente: "La ley es doble, natural y escrita; la natural está en el alma, la escrita en las tablas"[61].

San Agustín y santo Tomás serán hitos en la definición de la ley. Con una evidente influencia aristotélica, santo Tomás define la ley en general fundamentándola en la razón y considerándola como "principio mensurante y regulador". "Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón"[62]. Luego califica esa ley y considera que existen la ley eterna, la ley natural humana y la ley positiva humana. La primera es la ley divina y pues implica orden, es modelo de todo ordenamiento posible. Ya había dicho san Agustín (*Lib. Arbitrio*) que "la ley eterna es aquélla en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas"[63].

En cuanto a la obligatoriedad de la ley —de que hemos hablado— ésta se expresa en santo Tomás de manera clara y reiterada. Cita las *Etimologías* de san Isidoro: "La ley es una determinación del pueblo sancionada por los ancianos junto con la plebe"[64]. Esta definición —que habla de la naturaleza de la ley, de las voluntades que la han determinado— se completa con lo que

[59] *Antología Filosòfica*, V, p. 751; *Contra Celsum*, V, 37.
[60] *Ibidem*, V, pp. 752-5; *Contra Celsum*, VIII, 75.
[61] *Ibidem*, II, p. 812; San AMBROSIO, *De fuga saeculi*, 3, 15.
[62] *S.T.*, II, I-II, p. 704, c. 90, a 1.
[63] Citado por santo TOMÁS, *S.T.*, I-II, p. 710, c. 91, a. 2.
[64] Citado por *ibidem*, I-II, p. 706, c. 90, a. 3.

agrega Tomás: la necesidad de promulgación. Es imperativa la aceptación de lo promulgado por el gobernante entendiendo que el pensador considera a la sociedad estructurada de tal manera que existan gobernantes y súbditos. En el caso que hemos propuesto, existen matices ya que hablamos de una comunidad de iguales que, alternativamente, ejercerán el poder o acompañarán el ejercicio del mismo. Ellos, con su voluntad, determinarán el contenido de la ley aunque haya de ser estructurada por el jurista y promulgada por la autoridad del momento. Santo Tomás considera que la aplicación de la ley se realiza al ponerla en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Nos parece que, en este caso, también se compromete la voluntad de quienes han de cumplirlas puesto que la promulgación implica conocimiento y aceptación[65]. Tomás también califica la ley —calificación que, hemos supuesto, se podía realizar—. Al reflexionar acerca de la norma dice: "La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma con la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley". Niega, por tanto, naturaleza de ley a lo que ha emanado de un gobernante tiránico[66]. Especifica que se trata de las leyes "de institución humana" y establece las razones que determinan su justicia o injusticia. Fundamentalmente, considera que las leyes pueden ser injustas al ser contrarias a la ley divina[67].

En otro pasaje reflexiona: "La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma con la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley". En este caso no califica sino taxativamente niega naturaleza de ley a lo que haya emanado de un gobernante tiránico[68].

Considera que la ordenación de todo está realizada por la sabiduría divina. Pero como el hombre no participa plena y profundamente de la ley eterna, es posible que realice "la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares". Al no tener, pues, conocimiento total del contenido de la ley eterna "es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares"[69]. Por tanto, a pesar de que la razón humana no sea regla ni medida de todas las cosas, lo podrá ser "para todas las acciones humanas"[70]. Pero, agregamos, partiendo y respetando el *ordo* divino.

[65] *Ibidem*, I-II, p. 707, c. 90, a. 4.
[66] *Ibidem*, I-II, p. 719, c. 92, a.1
[67] *Ibidem*, I-II, c. 96, a. 4.
[68] *Ibidem*, I-II, p. 719, c. 92, a. 1
[69] *Ibidem*, I-II, p. 712 , c. 91, a. 3.
[70] *Ibidem*.

La ley natural humana —participación de la ley eterna— es definida de manera racional por el santo como "un dictamen de la razón práctica", que partirá "de principios generales indemostrables para llegar a sentar disposiciones más particularizadas"[71]. Es decir que la ley eterna ha dado un orden general pero no particularizado. Por ello "es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares"[72]. De allí surge la ley positiva humana. Tanto la ley natural como la ley positiva dependen de la ley divina puesto que ésta implica el orden superior y el hombre necesita del mismo para llegar a su fin último[73]. Acepta Tomás la mutabilidad de la ley humana en cuanto el cambio contribuya al bien común aunque, en alguna medida, disminuye su eficacia al quitar la importancia de la costumbre ("Por eso, cuando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre")[74].

Se interpone, por tanto, el raciocinio humano entre la ley eterna y la ley positiva. De allí, la posible falibilidad de ésta, la posibilidad de su perfeccionamiento, la importancia de la temporalidad en su concreción, aceptación o modificación. Coincide el santo con las palabras de Cicerón quien considera que "en su origen, el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres, finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes"[75].

Las leyes fueron necesarias para el ordenamiento político, para lograr la coherencia de cualquier comunidad. Dice Aristóteles: "Las leyes, siempre que estatuyen algo, tienen por objeto favorecer el interés general de todos los ciudadanos, o el interés de los principales de ellos, o también el interés especial de los que son jefes del Estado, sea por virtud o por cualquier otro título"[76]. En Cicerón, aparece el sentido del *bien común* ante el cual deben retraerse los ciudadanos en lo que signifique su interés particular: "Tal como las leyes anteponen la salvación de todos a la de los individuos singulares, así el hombre bueno y sabio, obediente de las leyes y no ignaro del deber civil, prefiere la ventaja de todos al de uno o incluso el propio"[77]. Santo Tomás tam-

[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*.
[73] *Ibidem*, I-II, p. 714, c. 91, a. 4.
[74] *Ibidem*, I-II, p. 756, c. 97, a. 2.
[75] CICERÓN, *Retórica* —citado en *ibidem*, p. 712, c. 91, a. 3—.
[76] ARISTÓTELES, *Etica* V, i, 13, p. 259.
[77] *Antología Filosòfica*, II, p. 780; CICERÓN, *De finibus*, 3, 19, 64.

bién considera que la ley ha de tener por fin el bien común: "Legislator intendit bonum commune per lationem legis"[78]. En suma, la ley se dirige al logro de la "felicidad común", o sea de toda una comunidad civil[79].

Estos antecedentes han de alimentar la discusión que, al respecto, aparece en el ámbito y período que nos hemos propuesto.

En el planteo realizado, hemos dicho que nos interesa conocer la quiebra de la armonía en el período comunal, el imperio de la violencia, el enfrentamiento de grupos políticos. Recurrimos ahora a las reflexiones de Marsilio de Padua, a sus consideraciones generales y a su detallado análisis de la ley. En la primera parte de su libro, luego de la exhortación a la paz ejemplificada a través del mensaje evangélico, habla de los desastrosos resultados de la discordia, en el ámbito italiano. De ella, dice: "contraria a la tranquilidad sobrevendrán al régimen civil o reino cualesquiera resultados e inconvenientes pésimos,

[78] Santo TOMÁS, *S.T.*, d. 37, q. I, a. 2, sol.2 as 5um. Citado por Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. II. *Problèmes de morale*, Lovaina- Gembloux, Abbaye de Mont César-J. Duculot, 1948, pp. 29-30. No corresponde aquí dar una extensa definición de *bien común*. Por ello, nos remitimos a unas pocas citas. Cicerón dice en *De officiis* [I, 25, 85] "Todos aquellos que se aprestan a gobernar el Estado, tengan presentes los dos preceptos de Platón. El primero consiste en mirar en tal modo el provecho de los ciudadanos que referirán al mismo todo lo que hacen, olvidándose de los propios intereses. El segundo es el de cuidar todo el conjunto del Estado en manera de evitar proveer a una parte determinada descuidando el resto". El pensador compara el empeño del gobernante con el oficio de tutor, actuar en el interés de quienes les han sido confiados. Si los regidores atendieran sólo a lo provechoso para una parte de los ciudadanos introducirían elementos perturbadores de la paz y armonía de la comunidad: la división y la discordia. Cicerón desconfía que tal mandato se realice siempre pues concluye: "de donde surge que algunos parecen democráticos, otros favorecedores de los *optimates*, pocos, en verdad, tutores de todos" [*Ant. Fil.*, II, p. 779]. En un pasaje de su obra *De finibus* (3, 19, 64), el mismo autor sucintamente define el bien común: "Así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de los individuos así el hombre bueno y prudente, obediente de las leyes y no desconocedor del deber civil, prefiere la ventaja de todos a la de alguien e inclusive la propia" [*Ant. Fil.*, II, p. 780]. Ya hemos visto (*ut supra*) que San Agustín define al pueblo como una multitud reunida en común de acuerdo a un derecho por la comunión de intereses, es decir en virtud del "bien común" [*La ciudad de Dios*, XIX, 21, p. 608]. Santo Tomás define el *bien común* como comunidad de finalidad: "Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares pero éstas pueden ser referidas Al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común" (*S.T.*, I-II, c. 90, a. 2, p. 706). Relaciona la ley con ese bien ya que la norma trata de establecer un orden "en vista del bien común" (*S. T.*, I-II, c. 90, a. 2 , p. 705). No queremos abundar en citas. Este pensamiento se encuentra en todos los escritores medievales de temas cívico-políticos. Obra ejemplar al respecto es el *De bono communi* de Bartolo da Sassoferrato. *Vide* M. S. KEMPSHALL, *The common good in late medieval political thought*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

[79] LOTTIN, *op. cit.*, p. 34.

como se puede bien ver y es a todos patente en el mismo reino itálico". La discordia y el enfrentamiento provocaron el desmembramiento de ese reino, su sometimiento a poderes extraños. Los miembros de las comunidades subyugadas de tal manera perdieron la libertad y deben soportar "el duro yugo de las tiranías"[80]. El nombre otrora glorioso y respetado, se ha transformado en baldón.

Marsilio, en su preocupación por las formas que pueden dirigir armónicamente la vida de una comunidad, analiza "según la regla que es y debe ser la manera del gobernante en cuanto tal, corresponde inquirir acerca de esa regla, si existe, qué es y para qué es"[81]; "Así esta regla que llaman ya estatuto, costumbre y, comúnmente, ley"[82]. El autor se interroga por el origen de esa regla, estatuto, costumbre o "con nombre común, ley". Asimismo, se refiere a Aristóteles en su *Etica*. El Filósofo define la ley o norma en que se subraya la coacción que ejerce, como ya hemos visto antes: "La ley contiene una fuerza coactiva, siendo un enunciado emanado de una cierta prudencia e inteligencia; un enunciado, pues, o proposición procedente de una prudencia e inteligencia", "'política', se entiende", agrega Marsilio[83]. El párrafo del Filósofo, como vemos, subraya la característica de la norma, su condición coactiva y su origen, expresado de manera genérica.

Marsilio de Padua se preocupa por la ley puesto que considera que, al ser guía del gobierno, es necesario saber si tal regla existe y, en caso afirmativo, averiguar sus características. Sin duda, para él, la ley sólo puede ser positiva ya que es "la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos"[84]. En suma, la ley demuestra y afirma lo lícito y justo a la vez que indica lo contrario, lo negativo.

[80] MARSILIO de Padua, *El defensor de la paz* (ed. C.W. Previté-Orton), Cambridge, Cambridge University Press, 1928, dictio I, capitulum I, p. 3. "dura iuga tyrannidum continuo subeuntes". En adelante, citado *Defensor pacis*.

[81] *Ibidem*, dictio I, capitulum X, & 2, pp. 36-37: "et secundum regulam ,quae forma est et esse debe principantis, inquantum huiusmodi, inquierere oportet huismodi , si est, quid est, et propter quid".

[82] *Ibidem*, dictio I, capitulum X, & 2, p. 37: "Hac itaque regulam, quam statutum vel consuetudinem et communi nomine legem appellant...".

[83] *Ibidem*, dictio I, capitulum X, & 4, p. 38: "Lex autem coactivam habet potentiam, sermo igitur seu oratio ab aliqua prudentia et intellectu, político scilicet".

[84] *Ibidem*, dictio I, capitulum X, & 3, p. 38: "Quarto autem importat hoc nomen lex, et famose magis, scientiam seu doctrinam sive iudicium universale iustorum et conferentium civilium, et suorum oppositorum".

Insiste en el carácter coactivo de lo que se llama ley ya que —señala— "no todos los conocimientos verdaderos de lo justo y lo conveniente civil son leyes, si no hay en ello un precepto coactivo"[85]. Aunque aclara que, a veces, se imponen como leyes ideas falsas. En suma, para el teorizador, leyes son las reglas de "lo justo y lo útil civil, instituidas por la autoridad humana"[86]. Para Marsilio, insistimos, la ley es "la regla de lo justo"[87].

Destacamos, en el pensamiento de Marsilio esta idea: la ley es instituida por los hombres, en un determinado momento, para una comunidad precisa. Además, lo instituido es perfectible, circunstancia que acentúa el sentido de temporalidad y no de eternidad que caracteriza la ley positiva. La perfección de la ley —si pudiera lograrse— habría de llegar a través del tiempo y de acuerdo a la opinión y voluntad de todos los miembros de la comunidad. En este último sentido, Marsilio sigue a Aristóteles, para quien "la multitud manda en las cosas mayores"[88]. La ley surge, pues, de la común reflexión y voluntad, su forma estará dada por el legislador y su ejecución corresponde al gobernante. Sin duda, la aprobación dependerá —en un régimen comunal, por ejemplo— de la voluntad colectiva pero se impone la necesidad de que ciertas medidas y la forma de expresarlas, quede en manos de los entendidos. Dice Matteo Palmieri: "Sciocca cosa è certo che il calzolaio consigli in che modo si diano le leggi civili, come s'administri la republica, o in che modo si faccino le guerre, però che le cose grandi richieggono avere molto letto, veduto, e con esamina diligente operato a volerne essere sufficiente ordinatore"[89]. En lo que decimos sobre la puesta en acto, se ve lo oportuno de la ley, prueba de efectividad ya que el gobernante —si no fueran adecuadas— podría prohibirlas. De allí, una vez más, surge la temporalidad y perfectiblidad mencionadas. Sin duda, esa definición puede corresponder a la ciudad ya que, como dice el Filósofo, es la multitud de ciudadanos apta para gobernarse por sí mismos[90].

[85] *Ibidem,* dictio I, capitulum X, & 5, p. 39: "Unde iustorum et conferentium civilium non omnes verae cognitiones sunt leges, nisi de ipsarum observatione datum fuerit praeceptum coactivum".

[86] *Ibidem,* dictio I, capitulum X, & 6, p. 39: "Comprehenduntur autem sub hac legis acceptione omnes iustorum et conferentium civilium regulae auctoritate humana institutae...".

[87] *Ibidem,* dictio I, capitulum XV, & 6, p. 70: "per iustorum regulam, legem videlicet".

[88] *Ibidem,* dictio I, capitulum XV, & 2, p. 67: "multitudo dominans maiorum".

[89] PALMIERI (ed. Battaglia), pp. 56-7; (ed. Belloni), p. 68.

[90] *Política*, p. 69, 1275 b.

En suma, la ley se origina en la totalidad de los ciudadanos o, como dice Marsilio, en "el alma de la totalidad"[91] y corresponde al gobernante guardarla pues él ejerce la custodia de lo lícito y de lo ilícito.

Esta concepción del origen —que nos parece importante— fue perdurable. Se considera que la ley debe emanar de la común voluntad. Todo otro origen es viciado y nocivo. En otro artículo[92] he utilizado, al respecto, algunos apólogos de Alberti en que aparece claramente que la ley que haya tenido origen espúreo no es digna de este nombre ni cumple con su función de imponer lo justo y lícito en el campo civil. En varias fábulas, el mismo Alberti reflexiona sobre la armonía de la ciudad y la mencionada necesidad de entender la naturaleza y la procedencia de las leyes. Una de esas composiciones es El búho. En la anécdota, las aves de todo tipo se reúnen para tomar "comunes decisiones sobre los asuntos públicos". Su pensamiento —obtener la paz perpetua para la comunidad— se podría lograr por medio de una ley —propuesta por el búho— "mediante la cual se castigaría a los malvados y a los obstinados y se ofrecería a los buenos un modelo de vida honesta". El contenido de la ley no contemplaba la común utilidad sino favorecía sólo a algunos miembros de la colectividad —las aves de pico adunco—. Por tanto, algunos grupos se negaron a votarla. Así lo hicieron pero no sin despertar severas consecuencias ya que las rapaces declararon la guerra a quienes no habían querido ayudarlas —de hecho, el contenido de la ley preveía que aquéllas habrían de ser nutridas por los demás pájaros—. En suma, la comunidad se niega a dar privilegios a un grupo que se convertiría en dominante, estableciendo una ley que rompería la unidad, una ley que habría de malear la igualdad necesaria en la comunidad. En suma, el apólogo —a pesar de la oposición de las rapaces— implica que las leyes han de nacer del consenso general y del interés de todos, sin perjudicar a ninguno de sus miembros.

El encumbramiento de grupos o individuos, el otorgamiento de poder excesivo a cualquiera de ellos implicaba romper tal unidad. La situación de las comunas italianas —que, divididas en grupos enfrentados, prefirieron entregarse a señor poderoso que luego no respetó leyes ni disposiciones consuetudinarias, surgidas de la común voluntad para imponer disposiciones dictadas por su propio, omnímodo deseo— aparece claramente reflejado en la fábula titulada *El lago*. En el mismo vivían, de manera armónica y coherente,

[91] *Defensor pacis*, dictio I, capitulum XV, & 7, p. 71: "anima videlicet universitatis".

[92] Nilda GUGLIELMI, "*Harmonia civitatis*", en *Os reinos ibéricos na Idade Média. Libro Homenaje al Prof. Dr. Humberto Baquero Moreno*, Porto, Universidad de Porto y Livraria Civilizaçao, 2003, t. III, pp. 1211-1216.

peces y ranas. El autor dice que la armonía derivaba de la antigua costumbre de poner todo en común. La atmósfera era de deleite, solaz y armonía, no reinaba la envidia, la comunidad se mostraba gozosa lejos de sospechas entre vecinos o de altercados con extranjeros. Era increíble el acuerdo de las almas y de las voluntades "en las cosas públicas y privadas". Pero un grupo de peces, "deseosos de fama y de aparecer como promotores de importantes iniciativas públicas" proclamaron una ley por la cual se establecían espacios en que habitarían, en un lugar, los peces, en otro, las ranas. La disposición fue aceptada por algunos y refutada por otros, instalándose la discordia. Alberti reflexiona sobre lo que hemos apuntado más arriba, la modificación de la ley. Dice: "Ninguna disposición, aunque sea sagrada, es introducida en la administración del Estado sin que sea cancelada por nuevas leyes y casi con desprecio, ignorada por la masa insolente y ansiosa de novedades". Los oradores argüían con razones que daban fundamento a una u otra posición. La división trajo como consecuencia el deseo de los respectivos grupos de fortalecerse mediante una cabeza poderosa. Cada uno de los señores elegidos sometió —mediante formas tiránicas— a los individuos que se habían entregado voluntariamente en su afán de destruir a sus enemigos. Por fin, ranas y peces comprendieron que la unión favorecería su vuelta a la vida armoniosa por lo que enfrentaron a los señores que —destrozados en su lucha— liberaron a sus sometidos, quienes volvieron a gozar de armonía y paz.

A través de estos ejemplos vemos cuál es la concepción que los pensadores medievales se forjaron de la ley, sin duda fundamentada en la reflexión de filósofos y juristas griegos y romanos y en la tradición bíblica. Aparece claramente la figura de contención extrínseca de la norma aunque esta aseveración no implique que la ley es simple exterioridad. Acordamos en esto con la reflexión de Celso: "Conocer las leyes no es considerar las palabras de las mismas sino la fuerza y la eficacia encerradas en ellas"[93].

Virtud

Hemos hablado de la virtud como forma de contención interna. Considero que tenemos que conocer el significado de la palabra, que hunde sus raíces en la clasicidad y se matiza, de diferente manera, durante la Edad Media. Ferrater Mora menciona los términos griego y latino que están en la base del nuestro: *virtus* y *areté* indican fuerza, por lo que la virtud sería lo que tiene poder y

[93] *Antología Filosòfica*, II, p. 772; "Celso", *26 digestorum*, D. 1, 3, 24.

eficacia[94]. De allí el sentido de perfección que se le da. La virtud es condición necesaria para la perfección del hombre. "Por consiguiente, el bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud; y si hay muchas virtudes, dirigida por la más alta y la más perfecta de todas". Poggio Bracciolini (1380-†1459) considera que la vida feliz no deriva del azar sino de la virtud: "Nos vero, quos doctrinam sapientium virorum sequi atque eorum preceptos obtemperare decet, longe aliter a communi stultitia sentire vitamque felicem non in fortune arbitrio, sed in virtutis presidio constituere debemus"[95]. Insiste el autor en la ceguera de la mente de quienes piensan en la felicidad como derivada de la fortuna, en vez de creer que surge del ejercicio de la virtud: "Sed ceca mens hominum, quibus nihil est pensi virtutis iter, quibus nihil cum animo est commune, ad illecebras corporis deflexa, in iis solum que fortune temeritate parent felicitatem sitam esse arbitratur"[96].

Diríamos, pues, que el individuo se logra plenamente en su condición humana al ejercer la virtud de manera constante de acuerdo a las palabras de Aristóteles[97]. El hombre se gozará en los placeres que le proporcionen las acciones que cumpla de acuerdo a la virtud[98] y que le transmiten armonía. Precisamente la virtud, según el Filósofo, es una especie de medio, puesto que "el medio es el fin que ella busca sin cesar"[99]. En suma, la virtud huye de todo exceso y se refiere a ese medio porque se expresa "en la exacta y debida medida"[100]. Medio, medida, virtud son, por tanto, términos que se complementan necesariamente. La virtud, en consecuencia, es el medio y una cualidad relacionada con la voluntad y regulada por la razón[101]. Aristóteles diferencia la esencia del resultado puesto que considera que, desde el punto de vista de la esencia, "debe mirársela como un medio. Pero, con relación a la perfección y al bien, la virtud es un extremo y una cúspide"[102]. Limitamos aquí la definición del Filósofo puesto que, luego, hace disquisiciones de exceso y defecto de la virtud que —si bien importantes— no corresponde analizar en este momento. Recordemos que ya Platón ha atribuido una moderación necesaria a quienes

[94] FERRATER MORA, *op. cit.*, II, p. 910.

[95] Poggio BRACCIOLINI, *De infelicitate principum*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, p. 6.

[96] *Ibidem*.

[97] ARISTÓTELES, *Etica* I, iv, 7, p. 13.

[98] *Ibidem*, I , vii, 8, p. 29.

[99] *Ibidem*, II, vi, 13-14, p. 95.

[100] *Ibidem*.

[101] *Ibidem*, II, vi, 17, p. 95.

[102] *Ibidem*.

habían de originar las leyes y gobernar la ciudad; esos individuos han de ser mesurados y dueños de sí mismos y dominarán los placeres y apetitos interiores[103]. Insiste Sócrates, en el *Gorgias* sobre el concepto de moderación. Considera que quien desee ser feliz ha de actuar con moderación y que la unión de los hombres está asentada en la misma moderación y la justicia[104].

A esta definición genérica de *virtud*, los griegos agregaron diversas clasificaciones. En Aristóteles encontramos la diferenciación en prácticas y teóricas y éticas y dianoéticas. Para el Filósofo, la virtud es un *habitus* (*hexis*) pero no conlleva una connotación de pasividad sino es una forma activa que ejercita el hombre dentro de su libertad moral. No olvidemos que el *Protágoras* de Platón presenta el siguiente dilema: pregunta si la virtud puede ser enseñada. Habla de la virtud política, alejada de la injusticia y de la impiedad. Sócrates —uno de los interlocutores— considera que puede y debe ser transmitida, los comportamientos que a ella responden habrán de ser, en primer término, inculcados en los niños por madre, nodriza, padre y pedagogo. Luego, la ciudad les enseñará a respetar las leyes "y a vivir en conformidad con el modelo que suponen éstas, para que no actúen a su antojo"[105]. Aparte de la enseñanza necesaria, subrayamos, de paso, lo dicho anteriormente, la coacción que debe ejercer la ley. La virtud, por tanto, debe ser enseñada puesto que el ejercicio de la misma es condición *sine qua non* para que exista comunidad, "nadie debe ser ajeno [a ella] para que sea posible la existencia de una ciudad"[106]. En *La República*, aparece la misma idea: "¿Y no es cierto que las buenas prácticas llevan a la consecución de la virtud y las vergonzosas a la del vicio?"[107]. Destacamos cómo aparece esta idea en los pensadores de la baja Edad Media. Matteo Palmieri también se plantea si existe la posibilidad de aprender a vivir virtuosamente. Uno de los interlocutores, Agnolo, responde a una pregunta de Franco. Enuncia lo que —a su parecer— deben cumplir los jóvenes. Antes de la enumeración, resume lo que se pretende de ellos: "piglino il commune modo del più approvato vivere di loro città"[108]. Y luego pasa a detallar: conversarán moderadamente, obedecerán en las acciones honestas, no serán altaneros con los amigos. Preconiza un "nosce te ipsum". Cada individuo deberá analizar sus capacidades, conocer sus inclinaciones y manejarlas para arribar al fin

[103] *Gorgias*, 419e, pp. 410-411. *Vide ut supra*.
[104] *Ibidem*, 507d, pp. 468-469.
[105] PLATÓN, *Protágoras*, 326d, p. 145.
[106] *Ibidem*.
[107] PLATÓN, *La República* (ed. Paul Shorey), Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press-William Heinemann, 1953, 2 vols., vol. I , IV, xix, pp. 418-419.
[108] PALMIERI (ed. Battaglia), p. 39; (ed. Belloni), p. 47.

obligado: "gli è necessario poche cose cercare fuori delle virtù dell'animo..."[109]. Resume su pensamiento a través de una frase de Hesíodo: "ottimo è colui che da sè tutto sa, buono ancora chi, admonito, segue il bene: chi da sè non vede, e mostrogli non fa, ignuna parte di bontà ritiene"[110].

Por supuesto, los pensadores cristianos relacionaron la virtud con la gracia de Dios y la adhesión al Señor.

Subrayemos —antes de aludir a ese pensamiento cristiano— que ya Platón había destacado cuatro virtudes fundamentales, necesarias para el Estado[111] que, *a posteriori*, serán llamadas cardinales[112]. Para el filósofo griego, ellas expresan la armonía y la salud moral. Esta idea de la reflexión platónica de las cuatro virtudes cardinales será tomada y divulgada en particular por el estoicismo. Las mismas se identifican como prudencia, fortaleza, temperancia y justicia. En ocasiones, se agrega una quinta, *benevolentia* que, en el siglo XIII se expresó como amor de caridad. El pensamiento cristiano tomó esta tradición greco-romana pero hubo de marcar su impronta además de adecuar este legado con el que comportaba el Antiguo Testamento. Este determina numerosos comportamientos éticos que no siempre se acompañan con el término de virtud. En *Éxodo* encontramos el término así expresado en las palabras del suegro de Moisés ante la labor judicial de éste: "21. Además escoge tú de entre todo el pueblo varones de virtud, temerosos de Dios, varones de verdad, que aborrezcan la avaricia....". La enumeración indica el contenido que se da a la palabra *virtud*. Veamos cómo se expresa en el Nuevo Testamento. En san Pablo, aparece el término con una clara determinación: "Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en eso pensad" (Fil., 4, 8). San Pedro, en su *Segunda epístola universal* exhorta "Añadid a vuestra fe virtud; a la virtud, conocimiento"(2ª P. 1.5.). El mundo medieval recibe, pues, una rica herencia clásica y hebreo-cristiana.

El contenido pagano fue cristianizado, sobre todo a partir de Orígenes y tomando como base el *De officiis* de Cicerón. San Ambrosio escribió precisa-

[109] *Ibidem* (ed. Battaglia), p. 40; (ed. Belloni), p. 48.

[110] HESÍODO, *Opera et dies* , v. 291 y ss. —citado por PALMIERI (ed. Battaglia), p. 42; (ed. Belloni), p. 50—.

[111] *República*, IV, vi, 427e, pp. 346-347: "[La ciudad] será prudente, valerosa, moderada y justa". Plotino alude a virtudes civiles en correspondencia a las éticas de Aristóteles.

[112] San AMBROSIO, *In Lucam*, V, 62 —cit. en A. DERVILLE, P. LAMARCHE, A. SOLIGNAC (eds.), *Dictionnanire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, París, Beauchesne, 1994, t. XVI, p. 486—.

mente una obra del mismo título. San Agustín insistirá en esa cristianización. En su *Ciudad de Dios*[113] define la virtud como "arte del bien vivir y de llegar a la felicidad inmortal" pero considera que sólo se alcanza por la gracia de Dios. La virtud para Agustín tiene que ir a la par de la fe. Si no refieren sus acciones a Dios "hasta las virtudes" que los hombres piensan poseer "son vicios más bien que virtudes"[114].

El cristiano, pues, "con la prudencia, la fortaleza, la justicia y la templanza" podrá luchar contra los vicios innatos[115]. Ya están determinadas las que luego serán llamadas virtudes cardinales. Santo Tomás, al interrogar si la virtud humana es un hábito, recuerda la afirmaciones de Aristóteles y de san Agustín. En lo relativo al Filósofo, habla de su afirmación de que ciencia y virtud son hábitos. San Agustín ha dicho que "la virtud es el buen uso del libre albedrío"[116]. A su vez, apoyándose en estos antecedentes, santo Tomás afirma repetidas veces que "la virtud importa perfección de la potencia"[117]. Es un hábito operativo que tiene por fin la misma operación[118]. Virtud es una costumbre que siempre dispone para el bien, el pensador la diferencia de los hábitos viciosos que disponen para el mal[119]. Como ha distinguido virtud adquirida de virtud infusa[120] considera que la racionalidad del hombre lleva a la virtud humana o adquirida. En la ordenación de la comunidad importa, en este caso, la presencia de la ley. En la *Etica* [10, 9] ha afirmado que hay que instar —por medio de la ley— a ser virtuoso. En suma, la ley es la forma de disciplinar. Porque —según dice Tomás— el hombre posee una cierta aptitud para la virtud pero también le es necesaria cierta disciplina para llevarla a la perfección. Disciplina que podrá ser ejercida por los padres pero que, en caso de rebeldía y difícil persuasión, será impuesta por la ley ("Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley")[121].

Ley y virtud unidas, llamadas ambas a conformar al hombre, para que sea capaz de vivir en comunidad armoniosamente. Unidas decimos como lo

[113] *La ciudad de Dios,* XXII, 24, p. 923.

[114] *Ibidem*, XIX, 25, p. 625.

[115] *Ibidem*, XXII, 24, p. 925.

[116] *S.T.*, I-II, c. 55, a. 1, p. 421. Al considerar hitos a estos pensadores, suponemos el conocimiento de las teorías respectivas y sólo indicamos algunas de sus expresiones más salientes y nos permitimos algunas citas escuetas.

[117] *Ibidem*, I-II, c. 55, a. 2-a. 3, pp. 422-3.

[118] *Ibidem*, I-II, c. 55, a. 4, p. 425.

[119] *Ibidem*, I-II, c. 55, a. 4, p. 425.

[120] *Ibidem*, I-II, c. 92, a. 1, p. 718.

[121] *Ibidem*, I-II, c. 95, a.1, pp. 740-1.

interpreta el santo al culminar sus reflexiones con una frase del Filósofo: "Si bien el hombre ejercitado en la virtud es el mejor de los animales, cuando se aparta de la ley y la justicia es el peor de todos ellos"[122].

Si planteamos el tema respecto de las comunas italianas de los siglos XIII a XV, siempre la discordia, la lucha, el tumulto aparecen cuando se abandona el equilibrio, cuando el medio no es respetado. Lo excesivo siempre es lo opuesto a la virtud. Al hablar de la situación de Florencia en 1293, Villani indica que "'l popolo di Firenze era fiero e in caldo e signoria"[123]. La descripción nos habla de exceso y altanería. La palabra exceso o las frases que dan a entender su existencia siempre son sinónimo de delito, transgresión, desarmonía. En el mismo párrafo, se menciona un crimen cometido en esa ciudad, huyendo el malhechor a Prato. El suceso se describe subrayando "essendo fatto in Firenze uno eccesso e malificio"[124].

Alberti se refiere a la virtud en sus *Intercoenales*[125]. En lenguaje alegórico, presenta a Mercurio, quien atiende los reclamos de la diosa Virtud. Esta aparece desnuda y envilecida por los embates de la diosa Fortuna quien, violentamente, la insultara mientras se encontraba en los Campos Elíseos: "inter veteres illos amicos, Platonem scilicet, Socratem, Demosthenem, Ciceronem, Archimedem, Polycletum, Praxitelem et huismodi viros doctos et peritos qui me dum vitam agebant piisime atque religiosissime coluere"[126]. Platón y Cicerón se apresuraron a defenderla pero Marco Antonio golpeó en la cara al romano y los demás se pusieron a salvo huyendo. Virtud se queja de no haber sido recibida por Júpiter. Mercurio —luego de escucharla— le aconseja que se oculte del odio de Fortuna ya que ésta es quien determina el ascenso de los dioses al cielo ("Fortuna enim ad caelos diis ascensum praestitit..."). Virtud se duele entonces de su suerte ya que, por consiguiente, habrá de permanecer escondida eternamente. Alberti presenta, pues, la triste situación de Virtud, expulsada por la violencia. En verdad, el autor alude a las difíciles circunstancias políticas que se presentan en el caso de que la virtud sea desterrada. En este pasaje, encontramos el llamado al ejercicio de la virtud en bien de la concordia cívica.

[122] *Ibidem*.

[123] Giovanni VILLANI, *Cronica di..* (ed. Gherardi Dragomanni), Florencia, Sansone Coen, 1845, 4 vols., vol. 2, l. VIII, cap. II, p. 8.

[124] *Ibidem*.

[125] *Prosatori latini del Quattrocento,* (ed. Eugenio Garin), Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1952, p. 641 y ss. En adelante, citado *Prosatori Quattrocento.*

[126] *Ibidem*, p. 642.

Como dijimos, las virtudes fueron diferenciadas en cardinales y teologales, diferenciación que recién se produjo en el siglo XIII. La presentación cuatripartita de las primeras se remonta al *Libro de la Sabiduría*[127]. En los pensadores de la baja Edad Media aflora esta concepción, calificando las virtudes según ordenan ciertas actividades humanas. Palmieri menciona las virtudes cardinales que, a su vez, generan otras. Las primeras de éstas son llamadas "civili"[128]. Son las que adornan a los gobernantes "a' giusti governatori delle città, e conservatori della patria"[129]. Puesto que —como ya se ha indicado— "con queste virtù i buoni uomini prima governano loro, e le loro cose; di poi, venuti governatori delle republiche, accrescono, consigliano e difendono quelle"[130]. En efecto, del ejercicio de virtudes surge —entre otras cosas— la armonía de toda comunidad.

Por otro lado, el sentido de perfección del medio, la importancia de la medida en relación con la virtud, será un concepto que se mantendrá a través de los siglos. Recurrimos a las palabras de Matteo Palmieri quien dice: "in tutte le opere umane sono viziosi gli estremi, e però nè l'una ne l' altra delle vostre sentenzie è buona, ma solo il mezzo è approvato ed ottimo". El autor confirma la tradición que recoge "se io non m'inganno, i precetti degli antichi filosofi grandemente sono utili a reggere e confermare ogni stato di nostro vivere"[131].

Palmieri ha hablado reiteradamente de la virtud como ejercicio para la necesaria formación de los buenos ciudadanos. En general, los escritores del siglo XV se refieren a la virtud cívica que formando buenos *cives*, logrará la armonía ciudadana. En su *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus*, Leonardo Bruni —sin condenar a César— prefiere ofrecer otros ejemplos a los jóvenes de su ciudad. "Si tamen filii mei ad virtutem hortandi forent" ("Se però dovessi esortare i miei figli alla virtù") les propondría que se asemejasen antes a M. Marcello o a L. Camillo que a César[132]. Ellos unían, a su valor militar, la santidad de sus costumbres. Elogia el autor el talento de Petrarca, habla de su capacidad para lograr piezas excelsas en todos los géneros posibles

[127] Destacamos, además, que Pierre le Chantre las denomina tanto "cardinales" como políticas —O. LOTTIN, "La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250", en *Mélanges Mandonne*, París, J.Vrin, 1930, p. 233—.

[128] Palmieri (ed. Battaglia), p. 43; (ed. Belloni), p. 52.

[129] *Ibidem* (ed. Battaglia), p. 45; (ed. Belloni), p. 55.

[130] *Ibidem* (ed. Battaglia), p. 44; (ed. Belloni), p. 52.

[131] *Ibidem* (ed. Battaglia), p. 49; (ed. Belloni), p. 59.

[132] *Prosatori Quattrocento*, p. 79.

pero también subraya los temas abordados por el poeta, sus "exortationes ad virtutem, reprehensiones vitiorum, multa colenda amicitia, de diligenda patria..." ("esortazioni alla virtù, condanne dei vizi, molte cose sull'amicizia, sull'amor di patria....")[133].

También en Alberti encontramos, de manera insistente, el pensamiento sobre la virtud y formas cívicas. No corresponde tratar en este lugar la relación que, entre *virtud* y *fortuna*, se encuentra en este autor. Algunos críticos han señalado la posible ambigüedad de dicha relación al analizar pasajes tales como la expulsión de la virtud por parte de la poderosa Fortuna —que aparece en las *Intercoenales* y a la cual ya hemos hecho referencia—. Elegimos —dentro de las múltiples expresiones del pensamiento de Alberti— las palabras del prólogo de *I libri della famiglia*. En esas líneas considera a la fortuna inválida para robar lo que la virtud proporciona, mientras ésta lleva al logro de toda excelsitud. La virtud se debe buscar y obtener, alienta a los jóvenes de la familia Alberta para que alcancen y se guíen por "i consigli otttimi, la prudenza, i forti, costanti e perseveranti animi, la ragione, ordine e modo, le buone arti e discipline, l'equità, la giustizia, la diligenza..."[134]. Al contar con quienes pongan en práctica estos buenos hábitos "ogni imperio" será glorioso y honrado. Honra y gloria que harán desaparecer las malas inclinaciones, "desidia, inerzia, lascivia, perfidia, cupidità, iniquità, libidine...". En suma, las virtudes de los ciudadanos redundarán en la grandeza de la comunidad que constituyan.

Para Cristóforo Landino, la virtud es la única que otorga la verdadera nobleza: "Virtus enim, ut multis iam argumentationibus ostendisse videor, virtus, inquam, quae vera sit, verae nobilitatis sola atque unica datrix est"[135]. El pensador considera que sólo las virtudes que acompañen a los gobernantes habrán de asegurar la conservación de la ciudad ("Nullae enim opes, nullae copiae civitatem constituunt constitutamque conservant et nobilem reddunt, nisi ii soli gubernatores accedant, qui virtutibus omnibus acumulati per summam virtutem omnia administrent"[136]).

[133] *Ibidem*, p. 93.

[134] Leon Battista ALBERTI, *I libri della famiglia*, Turín, Einaudi, 1969, prólogo, p. 10.

[135] *De vera nobilitate*, pp. 67-68. La disquisición de Landino sobre las virtudes enraiza en fuentes clásicas, griegas y romanas. En su exposición aparece el pensamiento de Platón (*Fedón*, *República*), su distinción de las cuatro virtudes cardinales y la posterior mención en Cicerón. Y también la distinción de Aristóteles de diversas virtudes particulares. En suma, se fusionan las posiciones platónica y aristotélica. *Vide* nota 18, p. 68 del *De vera nobilitate*, ed. cit.

[136] *Ibidem*, pp. 69-70.

Inmediatamente enumera esas virtudes: prudencia, justicia, fortaleza, temperancia "ex quibus, tanquam ex sole verum lumen, vera nobilitas refulget"[137].

Landino también alude a quienes, con su palabra, pueden influir en la opinión de los ciudadanos, a los cuales serán elegidos para elaborar e interpretar las leyes. Habla de "oratores" y de jurisconsultos y dice que "si ipsi veram virtutes viam sequantur, res publicas suas foelicissimas reddunt". En cambio, si no las praticaran, serían "calamitosas"[138].

En suma, en todos estos escritores que reflexionan sobre temas cívico-políticos, las virtudes de ciudadanos y gobernantes fundamentan la armonía de la comunidad. Una armonía que —hemos dicho— nace de la coincidencia de ley y virtud, elementos que, exterior el uno, interior el otro, estructuran la identidad del hombre cívico y permiten la *homópnoia* de toda entidad política. La importancia de uno y otro en la consecución de ese resultado determina la reflexión de los pensadores en los momentos críticos —épocas de crisis o fundantes— de las diversas sociedades en que estuvieron inmersos. Por ello, la Italia de los siglos XIV y XV, en particular, vio aflorar obras de análisis político en que las situaciones que la realidad ofrecía trataban de ser resueltas a través de la propia reflexión y la larga tradición recibida.

Para concluir[139], resumimos el pensamiento que hemos querido subrayar en estas páginas, el sentido de *ley* y *virtud* como límites que permiten el logro de la armoniosa vida común. Y recurrimos a unas líneas de Plotino que, nos parece, encierran una síntesis de lo dicho: "Ahora bien, las virtudes civiles dan efectivamente un orden y hacen mejores [a las gentes] precisamente porque asignan límites y medida a los deseos y, en general, son moderadoras de los sentimientos y eliminan las falsas opiniones. Porque, además, lo que está sometido a medida es generalmente mejor ya sea por el hecho que está encerrado dentro de límites, ya sea porque se ha logrado evadir del reino de las cosas que no tienen medida ni límites"[140].

[137] *Ibidem*, p. 70

[138] *Ibidem*, p. 93.

[139] Estas páginas se complementan con las tituladas "Virtudes y pecados políticos (Italia, siglos XIII al XV)", *Temas Medievales*, 13 (2005), 53-77.

[140] *Antologia Filosòfica*, II, p. 723, "Enéadas" I, 2, 3, 10.

EL PODER DE LAS PALABRAS O LAS PALABRAS DEL PODER. *LOS MILAGROS DE GUADALUPE* (ESPAÑA, SIGLOS XV Y XVI)

GERARDO RODRÍGUEZ
(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR - UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA)

Las palabras han sido —y lo son aún— instrumentos poderosos, que han permitido tanto una comunicación fluida como conflictos y enfrentamientos acérrimos.

En el mundo clásico, el gran argumento es la palabra; gracias a las palabras, la civilización se diferencia de la barbarie. Françoise Hartog[1] ha estudiado cómo este binomio antagónico es elaborado discursivamente por Heródoto.

En la Edad Media, la palabra constituyó un elemento esencial, tanto en ámbitos laicos como clericales, para la difusión de determinadas ideologías y formas de ver el mundo. Paul Zumthor[2] ha analizado profundamente estas cuestiones relativas a la gestación de un "discurso ideológico", según expresión de Michel Vovelle[3] que hago propia.

Una de las manifestaciones escritas más elocuentes al respecto corresponde a *Los Milagros de Guadalupe*, corpus documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, cuya redacción estuvo al cuidado de los monjes jerónimos, responsables del cenobio extremeño hasta su desamortización en el siglo XIX[4].

Estos textos permiten percibir las creencias y prácticas religiosas peninsulares de los siglos XV y XVI y establecer posibles vinculaciones con los principales procesos políticos, sociales y culturales de dicha época histórica[5].

[1] Françoise HARTOG, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

[2] Paul ZUMTHOR, *La lettre et la voix de la «littérature» médiévale*, París, Seuil, 1987.

[3] Michel VOVELLE, *Ideología y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

[4] En relación a la Orden y el monasterio, véase José SÁNCHEZ HERRERO, "Fundación y desarrollo de la Orden de los Jerónimos, 1360-1561", *Codex Aqvilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 10 (1994), 63-95.

[5] En cierto sentido, estos textos permiten aunar los criterios sustantivos y funcionales de la religión, de acuerdo a lo afirmado por Yves LAMBERT, "La 'Tour de Babel': des définitions de la religion", *Social Compass*, 38, nro. 1 (1991), 73-85.

Sin embargo, los datos que brindan aparecen velados, incompletos e imprecisos; estos relatos ofrecen jirones de la realidad que, no obstante, puede ser aprehendida y comprendida. Para lograrlo, es preciso decodificar los relatos, dado que las prácticas culturales y cultuales se presentan por medio de discursos complejos y profundos[6], que ponen en evidencia la elaboración doctrinal de una devoción popular[7].

En tal sentido, entiendo que los jerónimos, al copiar-redactar los milagros contenidos en el corpus, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas[8], tendientes a expurgar de los relatos de los peregrinos y romeros toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época. Según Fernán Pérez de Guzmán, era habitual en el siglo XV componer libros "ansí para inpugnar los erejes como para acreçentar la fe e devoçión en los christianos, e para exerçitar la justiçia e dar buenas dotrinas morales"[9].

En otras palabras, los monjes pusieron sus saberes y conocimientos al servicio de la construcción de un *habitus catholicus*, es decir, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana de los siglos XV y XVI[10].

---

[6] Dominique JULIA, "La religión: Historia religiosa", en Jacques LE GOFF y Pierre NORA (eds.), *Hacer la Historia. 2: Nuevos Enfoques*, Barcelona, Laia, 1980, p. 173 sostiene que son necesarios los estudios que vinculen las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos, dado que permitirán restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones.

[7] Cf. *IV Estudios de Frontera. Historia, Tradiciones y Leyendas. Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2001*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 2002.

[8] Cf. Pierre BOURDIEU, "El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual", en *Id.*, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1999, pp. 67-77.

[9] Fernán PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y Semblanzas* (ed. de Robert Tate), Londres, Tamesis Books, 1965, p. 3.

[10] El *habitus catholicus* podría ser entendido como "universo o mundo mental", en tanto resultado del intento de construcción intelectual, comprensible, verosímil y eficaz de las relaciones entre los hombres y la realidad. *Vid.* Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, "La construcción social de mundos mentales: un bricolage psicológico", en Carlos BARROS (ed.), *Historia a Debate. Actas del Congreso Internacional "A historia a Debate" (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993). Tomo II: Retorno del Sujeto*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, pp. 9-23 (la cita corresponde a la p.10). Sin embargo considero oportuno interpretar *habitus* según Pierre BOURDIEU, *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997. Para este autor, el concepto remite a una "determinada manera de hacer las cosas".

Por ello, considero posible abordar e interpretar el "universo de creencias" propio de la época en general, jerónimo en particular[11], que se expresa en *Los Milagros de Guadalupe*, a partir de los conceptos desarrollados por Pierre Bourdieu —en particular, los de campo y *habitus*[12]—.

Parto de su interpretación de la religión como lenguaje, en tanto instrumento de comunicación como de conocimiento. Así entendida, la religión es un medio simbólico estructurado (permite el ordenamiento propio como campo) y estructurante (tiene la capacidad para estructurar ortodoxia, religiosidad y consenso)[13]. Esta interpretación otorga sentido a la existencia de un corpus documental como el conservado en Guadalupe, dado que refleja la acción racional, sistemática y burocrática de los Jerónimos por producir, reproducir y difundir determinados bienes religiosos[14]. Esta acción tiene por finalidad el logro de consensos, la construcción de un mundo basado en una determinada lógica de inclusión/exclusión social. De allí la relación entre ideología religiosa y división de clases, entendida tanto como legitimación de un orden social tanto como una domesticación de los dominados.

Aplicadas estas consideraciones a los relatos de liberación milagrosa de cautivos es posible señalar que:

a) La legitimación del orden social se vincula tanto con la acción de los monjes por controlar un determinado culto como con la imposición de una

[11] Tomo la expresión "universo de creencias" de Bartolomé BENNASSAR, "Historia de las mentalidades", en Valentín VÁZQUEZ DE PRADA, Ignacio OLABARRI y Alfredo FLORISTÁN IMIZCOZ (eds.), *La Historiografía en Occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos. Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia, Universidad de Navarra (Pamplona, 5-7 abril 1984)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1985, p. 161. Para este autor, el estudio de este "universo de creencias" —sea ortodoxo, heterodoxo o bien clandestino— es un tema privilegiado de la historia de las mentalidades.

[12] Los lineamientos siguientes se han elaborado en base a: Pierre BOURDIEU, "Genesè et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII (1971), 295-334 y Pierre BOURDIEU, "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Id.*, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, pp. 43-63. A modo de síntesis, ver la reciente compilación Pierre BOURDIEU, *Campo de poder, campo intelectual -Itinerario de un Concepto-*, Buenos Aires, Quadrata, 2003.

[13] Cf. Pierre BOURDIEU, *El sentido práctico*, Madrid, 1991, Taurus, p. 92 (tomo y adapto la noción de *habitus*).

[14] Esto queda evidenciado, incluso, en la censura que ciertos relatos sufren, en particular después del concilio de Trento. En cuanto a la reproducción, Pierre Bourdieu considera que ella es el resultado de un conjunto de prácticas que un agente o un grupo de agentes ponen en marcha para mantener o bien mejorar su posición en el espacio de las clases sociales. Cf. Pierre BOURDIEU, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1999, p. 122.

particular ideología que transforma al cautivo en factor determinante y excluyente del conflicto religioso con el Islam[15].

b) La domesticación de los dominados refleja la asimilación de determinadas reglas y prácticas consideradas esenciales y ortodoxas, que se transmiten por medio de largas disquisiciones puestas en boca de los personajes de los relatos. Así, algunos afirman que no han sido liberados por los pecados cometidos en tanto que otros manifiestan sus creencias por medio del rezo del padrenuestro o bien por los ayunos respetados, a pesar del hambre que implica el cautiverio.

Por ello, es factible considerar a los jerónimos como agentes especiales del campo religioso[16], en tanto productores de prácticas y discursos específicos. He aquí una de las funciones principales de los sacerdotes —en este caso, de los monjes— de acuerdo a la concepción de P. Bourdieu —que remite a la elaboración realizada por Max Weber—.

Se constituye así un campo religioso autónomo, donde los sacerdotes y monjes monopolizan el creer y el cómo creer dentro de una comunidad religiosa conformada tanto por los creyentes como por la cofradía sacerdotal. La función específica de este campo es satisfacer el interés religioso, lo cual constituye una demanda propiamente ideológica, de allí el sentido unitario del mensaje, entendido como justificaciones de existir de una posición determinada.

Sin duda, este monopolio —y la consecuente manipulación de lo sagrado— se refleja con claridad en la labor desarrollada dentro del monasterio, dado que el accionar de los monjes posibilitó tanto la construcción de una determinada experiencia como su consagración y legitimación[17]. De esta manera se produce lo que P. Bourdieu denomina absolutización de lo relativo y legitimación de lo arbitrario[18].

En esta perspectiva, la religión tiene tres funciones básicas —ideológica, práctica y política— que se relacionan con el dominio de una clase deter-

[15] Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo. La caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán, 1323-1539*, Barcelona, CSIC, 2001.

[16] La noción de campo social alude a un espacio social específico en el que las relaciones se definen de acuerdo a un tipo especial de poder o capital específico, ejercido por los agentes que entran en lucha o en competencia en ese espacio social. En otras palabras, el campo es un sistema de relaciones a la vez que una construcción analítica mediante la que se designa un conjunto específico y sistemático de relaciones sociales.

[17] BOURDIEU, *El sentido...*, pp. 91-111.

[18] BOURDIEU, "Genesè...", p. 310.

minada, por medio de la manipulación simbólica de las aspiraciones y la reproducción de las estructuras vigentes. A modo de ejemplo, los elementos que definen la ortodoxia cristiana de los siglos XV y XVI pueden rastrearse tanto en los códices mencionados como en los libros catequéticos, las obras doctrinales y los sermonarios.

Se constituye —a la vez que se construye— a través de estos mecanismos un campo religioso claro y específico, donde están presentes la transacción y el interés de las diferentes clases en juego. Las diversas estrategias de los agentes involucrados pueden analizarse tanto en la acción desarrollada por los monjes como por la Iglesia —en particular, bajo el reinado de los Reyes Católicos— tendientes a lograr un habitus catholicus, como en la pervivencia de tradiciones propias de la religiosidad popular, expresadas en cultos locales, santos patronos, procesiones de Semana Santa, etc.

La consecuencia de estas múltiples relaciones evidencia la posición que cada clase ocupa en el campo, dando como resultado una determinada estructuración social entre dominantes y dominados.

El capital religioso, expresión del monopolio de gestión, está destinado a modificar el habitus de los laicos. De allí la importancia de la "verdadera y sagrada docthrina catholica". Sin duda, los textos guadalupanos constituyen una parte sustancial de este capital, dado que está asociados a la difusión de la ideología de las clases dominantes, esto es, de la jerarquía católica y la monarquía castellana.

Esta imposición es el resultado de la relación dialéctica entre la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que pueden monopolizar bienes y servicios capaces de satisfacer intereses religiosos, la naturaleza de estos bienes y servicios, la mediación de la posición en la instancia productora del campo religioso y el capital de la autoridad religiosa. Esta relación dialéctica se halla regulada por los principios de armonía —entre oferta religiosa y demanda laica— y de homología —entre las posiciones en el campo y en la estructura de clases—.

Sin duda, esta perspectiva analítica brinda herramientas conceptuales para interpretar los códices y superar, en parte, las dificultades y limitaciones que plantea recurrir a los milagros como fuente histórica[19]. El relato milagroso

[19] Cf. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona-Sevilla, Anthropos-Fundación Machado, 1989,

constituye, pues, un testimonio susceptible de ser interrogado, siempre que se le reconozca su singularidad. Esta singularidad implica el reconocimiento de tres planos, que deben ser atendidos y tenidos en cuenta al momento de analizar este tipo de documentación:

a) Lo que verdaderamente pensaron los hombres del período histórico al que se refiere la narración,
b) La plasmación escrita del acontecimiento,
c) Los datos concretos que transmiten estos textos.

El primero de los planos señalados nos remite a los planteos y discusiones relacionados con la importancia del milagro en la religiosidad medieval. Es el campo de las mentalidades, las representaciones y las ideologías[20]. En este contexto, lo que importa del milagro es lo que significa, más allá del acto en sí; se trata, pues, de una propuesta simbólica: el milagro implica que Dios existe, que su poder es capaz de romper la impenetrabilidad de la naturaleza, incluso en los extremos más irreversibles. Ahora bien, esta propuesta simbólica se ofrece en códigos veristas, como un discurso de realidad y no como una mera hipótesis[21].

El segundo de los planos remite, fundamentalmente, a las prácticas discursivas. Por ello, resulta esencial prestar atención tanto a las relaciones

---

pp. 175-176 y José MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992, pp. 69-70. *Vid.* Patrick SBALCHIERO (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, París, Fayard, 2002.

[20] Este es el enfoque realizado por Antonio CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, "El acoso a las comunidades judías en los milagros bajomedievales. El caso de S. Vicente Ferrer", en Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península Ibérica en la era de los descubrimientos (1391-1492). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval (Sevilla, 25-30 de Noviembre de 1991)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997, vol. I, pp. 301-319. Este autor sostiene que los milagros son "pequeñas historias y ejemplos de todo tipo que, siempre en orden a una eficacia predicadora y de adoctrinamiento, nos ofrecen un panorama rico en imágenes y símbolos que, en gran medida, articulaba el pensamiento del hombre en la Baja Edad Media" (p. 301). Michel BALARD, "Avant-propos", en AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrés de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Orléans, juin 1994)*, París, Publications de la Sorbonne-SHMES, 1995, p. 7 afirma que la creencia en el milagro es un elemento constitutivo de la mentalidad medieval. Desde el punto de vista metodológico, resultan útiles las sugerencias de Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, "Hagiografía y marginación: una propuesta de prudencias de uso", en Ángel VACA LORENZO (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 119-144.

[21] ÁLVAREZ SANTALÓ, "Hagiografía...", p. 131.

planteadas entre tradición oral y narración escrita como a las existentes entre religiosidad popular y ortodoxia doctrinal. En ambos casos pueden plantearse coincidencias pero también ciertos matices y disociaciones, dada la funcionalidad de los miracula[22]. En tal sentido, considero válido hablar de "discurso eclesiástico" al referirme a la plasmación escrituraria de la experiencia milagrosa guadalupana. De acuerdo a Carlos Álvarez Santaló y Emilio Mitre Fernández, este discurso constituye un producto de la "cultura eclesiástica neta", que puede definirse como minoritaria, codificada, simbólica, ritualizada y patrimonializada[23].

En este plano de la plasmación escrita del acontecimiento se observa lo que P. Bourdieu denomina la burocratización y sistematización llevada a cabo por el sector dominante del campo religioso, que tiene la mayor cantidad de capital simbólico como para operar en tal sentido.

El tercer plano, finalmente, ofrece datos que pueden contrastarse con otras fuentes —escritas, arqueológicas, iconográficas, etc.— y dar lugar a vívidas descripciones del mundo cotidiano de los cautivos cristianos en manos de los musulmanes.

Para Didier Lett, los miracula permiten realizar, más que una historia real de una religiosidad o devoción determinada, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal religiosidad o devoción[24]. En el mismo sentido, para el caso guadalupano en concreto, se expresa Françoise Crémoux[25]. En otras palabras, considera el milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultual por controlar una devoción popular[26]. De allí la

[22] Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, al-Mudayna, 1988, p. 91. Cfr. Raphael CARRASCO, "Milagrero siglo XVII", *Estudios de Historia* Social, 36-37 (1986), 401-422. Este autor plantea la instrumentalización del poder divino por el poder terrenal, sea éste eclesiástico o laico.

[23] ÁLVAREZ SANTALÓ, "Hagiografía...", pp. 124-126 y Emilio MITRE FERNÁNDEZ, "La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea", en AA.VV., *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 31-51.

[24] Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, Aubier, 1997, p. 14. El autor afirma que una minoría de clérigos, a partir de su dominio de la escritura, transmiten determinadas concepciones vinculadas con la fe católica. MIURA ANDRADES, *op. cit.*, p. 70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

[25] Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001, p. 37.

[26] Refiriéndose a Santo Domingo de Silos, Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, "Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII)", en Giulio CIPOLLONE (dir.), *La liberazione dei 'captivi' tra Cristianità e Islam. Oltre*

necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a la historia planteada en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria[27].

Estas consideraciones las aplico al corpus guadalupano, dado que hasta un testimonio interesado como el del jerónimo José Sigüenza, da cuenta tanto de la práctica escrituraria como de la funcionalidad de los relatos, al referirse a la importancia de los códices y a la cuidada redacción de los mismos realizada por los monjes. Estos textos quieren poner en evidencia la presencia divina en todo el obrar humano a la vez que refuerzan y confirman la fe de los creyentes[28].

Esta mediatización, esta construcción de la devoción es, en parte, una operación discursiva. Subrayo que hablar de discursos y de prácticas discursivas —tal como los he definido[29]— no implica la identificación entre discurso y

---

la Crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario (Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998), Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, p. 546 sostiene que "la presencia de ex cautivos en el monasterio era la ocasión perfecta para lograr una de las finalidades del texto: la propaganda al cenobio silense".

[27] Cf. Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, Universidad de Granada, 1981. En esta obra, Jesús Montoya expone los alcances de estas narraciones, las relaciones que se establecen entre diversos grupos y tradiciones de milagros así como la importancia y relevancia de su plasmación escrita.

[28] José SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo* (edición actualizada y corregida de Ángel WERVAGA PRIETO, estudio preliminar de Francisco CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA), 2 volúmenes, Madrid, Junta de Castilla y León, 2000, vol. II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo IX, p. 230. Textualmente expresa: "Refiérese en el libro de los milagros que tiene aquella casa (son muchos volúmenes y tan calificados y auténticos, cuanto se puede desear en fe humana) que deseaban mucho los inquisidores, el prior y sus compañeros hiciese la Reina soberana en aquella sazón algunas de sus acostumbradas maravillas, en confirmación del celo que se había tenido su honra y de la de su Hijo, Dios y Señor nuestro, de la Santa Fe, de sus misterios —se refiere a la labor del tribunal inquisitorial—, pues éste era el más principal fin de los milagros, para que con ellos se confirmasen los fieles y los que no estaban tan asentados y seguros que lo estuviesen. Sucedió como se deseaba por ser la petición tan justa, y fueron tantos los que la Reina del Cielo obró allí en pocos días, que tomando a su cargo de escribirlos y examinarlos el doctor Francisco Sánchez, se cansó y no pudo escribirlos todos, vencido de la infinidad de maravillas y señales que cada día acaecían de mil diferencias, bastante la menor de ellas a confirmar en la Fe y a despertar y reducir a ella los más duros infieles".

[29] Cf. Barry SMART, "Prácticas discursivas", en M. PAYNE (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 535 y Emilio de ÍPOLA, "Discurso social", en Carlos ALTAMIRANO (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 68-72, donde se plantea que todo análisis del discurso debe considerar tanto sus connotaciones sociales como de producción de sentido. Cf.

realidad ni tampoco la difuminación de las fronteras que separan las prácticas discursivas de las no discursivas. En efecto, una práctica cultual puede estar organizada como un discurso pero continuar siendo, de hecho, una práctica antes que un discurso. ¿No es posible, acaso, interpretar la devoción popular a la Virgen de Guadalupe como una práctica y la elaboración doctrinal, el corpus guadalupano como un discurso? Ambas, prácticas sociales y producciones discursivas, se sustentan sobre lógicas irreductibles y claramente diferenciadas, resultando innegables tanto la construcción discursiva del mundo social como la construcción social de los discursos[30].

En esta línea de análisis, Fabián Campagne sostiene que "los discursos son fragmentos de realidad con el mismo derecho que las prácticas no discursivas y que el resto de la realidad material. No existen motivos valederos por los cuales un historiador deba justificarse por el hecho de convertir un discurso en objeto de análisis específico. Los historiadores de las prácticas sociales no son por ello más historiadores que los estudiosos de las producciones discursivas, sus trabajos no poseen necesariamente mayor encarnación histórica"[31].

Los discursos generan o inhiben prácticas sociales, reproducen la dominación y desalientan el ejercicio de la crítica, derrumban las viejas legitimidades y justifican la rebelión, contribuyen a otorgar sentido al mundo que habitamos, fundamentan la inmovilidad y generan el cambio. Es por ello que las prácticas discursivas son variadas y expresan tanto ideologías como mentalidades, muchas veces en pugna, contradictorias. Prácticas y representaciones[32] se entrelazan y dinamizan mutuamente.

Eliseo VERÓN, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa, 1996.

[30] Cf. Roger CHARTIER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 7-11. Cfr. Iain HAMPSHER-MONK, Karin TILMANS y Frank VAN VREE, *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam, Amsterdam Universty Press, 1998.

[31] Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, p. 23.

[32] El concepto de representación, propuesto por R. Chartier para reemplazar el de mentalidad, remite a las diversas formas en que grupos o actores sociales interpretan, explican, decodifican prácticas sociales, realidades y discursos. Es un concepto de una gran densidad teórica, dado que aportes de diversas disciplinas confluyen en él. Cfr. Alberto CUE (ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la comprensión de los códices conservados en el Monasterio de Guadalupe. Los conceptos allí recogidos expresan discursos que remiten —a la vez que modelan— a prácticas sociales y sistemas ideológicos hegemónicos. Incluso, siguiendo a Manuel Ambrosio Sánchez, podría hablarse de "discurso religioso" aplicado a textos diversos tales como sermones, sínodos, catecismos, manuales de confesión o tratados religiosos de distinta índole[33]. Esta consideración se deriva de la concepción de la iglesia como espacio físico y la Iglesia como espacio o complejo ideológico que busca, a través de diferentes entramados textuales y manifestaciones discursivas, influir en el sentir de la gente y conseguir la unidad a toda costa, especialmente entre los siglos XIII y XV e, incluso, más allá del 1500[34].

En este último sentido se expresa Silviano Santiago, al subrayar la íntima y profunda relación entre código lingüístico y código religioso. El control lingüístico se impone como medio o mecanismo para evitar el pluralismo religioso, lo cual significa también imponer un determinado orden o poder, de allí que hable de "imperialismo cultural". Sin embargo, esta dominación genera resistencias, agresiones, rebeliones, transgresiones que se expresan en las prácticas religiosas vividas[35].

Esta imposición supone dos esferas bien determinadas o, en terminología de P. Bourdieu, una religión oficial impuesta por los dominantes y una religiosidad popular que expresa a los dominados. En el contexto de este estudio, entiendo que la religión popular es, conjuntamente, complemento dialéctico y vivencia religiosa aunque no comparto la idea de oposición irreductible sustentada por algunos autores.

José María Soto Rábanos considera que, en las manifestaciones de la fe en general y de la devoción mariana en particular, se puede distinguir entre manifestaciones oficiales y populares. Esta distinción no se basa en la oposición de unas y otras sino en que las manifestaciones populares de la fe y de la devoción van más allá de lo oficialmente exigido o previsto por la autoridad

[33] Manuel SÁNCHEZ, "La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval", en VACA LORENZO (ed.), *op. cit.*, p. 85.

[34] *Íbid.*, pp. 86-87, 102 y 108.

[35] Silvano SANTIAGO, "El entrelugar del discurso latinoamericano", en Adriana AMANTE y Florencia GARRAMUÑO (comps.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2001, p. 65. Estas tensiones representan las luchas entre dominates y dominados que son propias de un campo, en la terminología de P. Bourdieu, en particular el campo religioso. Al respecto *vid.* Pierre BOURDIEU, "Genèse et structure...".

eclesial. De allí el reconocimiento de una "devoción litúrgica" y de una "devoción popular". "En el culto mariano se da con frecuencia una mezcla de liturgia oficial y de devocionismo popular"[36]. Este autor entiende por liturgia oficial las formas de devoción que empiezan y acaban en el culto aprobado y encauzado por la Iglesia. Se trata de una devoción teológica académica, en cuanto se contiene dentro de los límites doctrinales oficiales. Es una forma de expresión de la religiosidad regulada, ordenada y orientada por la autoridad eclesiástica, con validez para la Iglesia universal o para una iglesia en particular[37].

La religiosidad popular, en general, y mariana, en particular, no suele agotarse en celebraciones litúrgicas oficiales sino que se expresa en manifestaciones festivas que tienen una mezcla de fervor religioso y de ludicidad mundana. Estas manifestaciones ponen en riesgos la ortodoxia, de allí que la Iglesia emplee medios pastorales diversos, canónicos y litúrgicos para controlar, corregir e, incluso, dirigir de forma directa las expresiones populares de la religiosidad y, en concreto, de la devoción mariana[38]. Esta devoción es canalizada por medio de los milagros elaborados en Guadalupe, milagros que pueden ser considerados como el resultado de la combinación del discurso directo y eficaz con un código elaborado, abstracto e independiente del contexto, propio de una comunidad lingüística[39].

Por ello, prestaré especial atención al lenguaje en que se expresan estos milagros, dado que las formas de comunicación no son portadoras neutras de información sino que transmiten sus propios mensajes, como señalara al referirme a ideologías, mentalidades y discursos.

Estos mensajes se encuentran asociados indisolublemente con la sociedad y la cultura que los produce, denota y connota de manera permanente. En otras palabras, el lenguaje expresa —más allá de la propia lengua— un universo de significaciones simbólicas, polisémicas, que modelan una identidad cultural compartida por los miembros de una comunidad determinada[40]. Esto implica

[36] José SOTO RÁBANOS, "María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)", en AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997, p. 335.

[37] *Ibidem*, p. 336.

[38] *Ibidem*.

[39] Cfr. las reflexiones realizadas en torno a "la palabra" y "los silencios" por Ana ARRANZ GUZMÁN, "El clero", en José M. NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, Dikinson, 1999, pp. 164-167.

[40] Tomo la noción de identidad colectiva, inventada y construida socialmente, de Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacio-*

plantear, en los términos que lo hace P. Bourdieu, las relaciones existentes entre el sistema cultural y el mundo social del que es producto a la vez que los vínculos establecidos entre dicho sistema y el de los agentes de producción —en este caso, la producción específica, religiosa, realizada por un cuerpo de individuos especializados según una división del trabajo particular—.

Los mensajes que encierran los códices guadalupanos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan —al redactar todos y cada uno de los milagros—, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época[41]. Por ello, Ángela Muñoz Fernández afirma que en las colecciones de milagros de santuarios, se produce una "mediatización doctrinal" que tiene por objeto impulsar, canalizar y administrar determinado culto[42], pasar por el tamiz de la ortodoxia las prácticas propias de la religiosidad popular. En este contexto es necesario recordar que el Real Monasterio de Guadalupe organizó sus estudios desde fines del siglo XV, basados en los conocimientos teológicos y en el análisis de las Sagradas Escrituras[43].

Por ello, tomo y adapto las nociones de "religión vivida" y "religión predicada" propuestas por Alberto Marcos Martín[44], a las que complemento

---

nalismo, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993 y Eric HOBSBAWM y Terence RANGER (comps.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002. Estas nociones han sido aplicadas a contextos medievales por Paul FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, California, Stanfort University Press, 1999.

[41] En otra documentación se refleja la misma inquietud, vinculada tanto con la doctrina como con los hábitos del clero. A modo de ejemplo *vid.* María Luz RODRIGO ESTEVAN, "Tareas sagradas y hábitos mundanos: notas sobre la moral del clero en el siglo XV", *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, XIV-XV(1999), 1355-1368. Según esta autora, la fuerte religiosidad que impregnaba las relaciones sociales y la vida cotidiana de las gentes en los años finales de la Edad Media explica los esfuerzos de la Iglesia por consolidar una red de instituciones religiosas capaz de englobar, adoctrinar y controlar, a través de la acción de los monjes y clérigos, los comportamientos de la mayor parte de la población. De allí la preocupación por la formación espiritual y la actitud moral de los eclesiásticos, expresada tanto en visitas pastorales como en las constituciones sinodales y conciliares, las disposiciones municipales, los procesos judiciales e inquisitoriales y las actas notariales. Dentro del ámbito aragonés, M. Rodrigo Estevan ha centrado su investigación en un ámbito geográfico representativo: la ciudad de Daroca y sus aldeas.

[42] MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El milagro como testimonio histórico...", p. 174.

[43] Ignacio de MADRID, "Los estudios entre los jerónimos españoles", en AA.VV., *II Semana de Estudios Monásticos (Abadía de Poblet, 1961)*, Poblet, Universidad de Poblet, 1963, pp. 264-272; Germán RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Barcelona, Thomas, 1926, pp. 271-274.

[44] Alberto MARCOS MARTÍN, "Religión 'predicada' y religión 'vivida'. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?", en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular*

con los conceptos de "devoción popular" y "devoción litúrgica" propuestas por J. Soto Rábanos. La "religión predicada" se refiere al contenido de la fe y de la doctrina cristiana, que aparece de forma manifiesta en los relatos milagrosos; en tanto, la "religión vivida" es, esencialmente, expresión de religiosidad popular, religiosidad que da lugar a las devociones, exvotos e imaginería milagrosa. Esto se observa claramente en los códices guadalupanos. Por ejemplo, estando cautivo en el norte de África, Juan de la Serna amonesta a un compañero de infortunio, el vizcaíno García, por desconfiar de la posibilidad de la huida diciendo: "por que parece que non confiauan en la que por miraglo desta tierra los sacaua, que sin par los podía mantener e conseruar"[45].

Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la "verdadera y sagrada docthrina catholica"[46], expurgar de dichas prácticas populares toda connotación herética, ajena a la verdad de la fe revelada a la vez que legitimar el papel mediador de la Iglesia entre Dios y los hombres[47].

Con este modelo cristiano de devoción mariana, la institución eclesiástica pretendía imponer a los fieles una ortodoxia a la vez que una ortopraxis, que permitieran dar lugar, construir un habitus catholicus, una manera genuinamente cristiana de decodificar el mundo[48]. Esta finalidad específica pone al relato milagroso en la intersección entre la religiosidad popular, la ortodoxia cristiana, la evolución de la comunidad en que surge y la coyuntura sociocultural por la que dicha comunidad atraviesa[49]. El relato-testimonio de Álvaro de Olid concluye de la siguiente manera

---

II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa, Barcelona-Sevilla, Anthropos-Fundación Machado, pp. 46-56.

[45] C3, fº 65 r.

[46] José SÁNCHEZ HERRERO, "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana", en Peter LINEHAN (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge, 23-27 july 1984)*, Vaticano, Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law, 1988, pp. 349-372.

[47] Cf. Jean-Claude SCHMITT, "La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo medieval", *Temas Medievales*, 3 (1993), 71-81, especialmente pp. 73-74.

[48] De allí el valor didáctico del milagro, puesto de manifiesto por CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 306-318.

[49] Tomo y adapto las apreciaciones desarrolladas por MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer...*, pp. 91-107 y Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "Notas para la definición de un modelo sociorreligioso femenino: Isabel I de Castilla", en Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, al-Mudayna, 1989, pp. 415-434.

> *E vino aquí e conplió el dicho su voto en el anno del Sennor de mill e quatro çientos e treynta e nueue annos, e dando gloria e bendiçión al Sennor todopoderoso que por graçia de su muy piadosa madre libra e salua a los ombres de tan grandes peligros, tornose para su tierra diciendo e recontando a todos los que lo querían oyr todas las cosas que le auian acontesçido e nuestro Sennor por él auía fecho*[50].

Me interesa subrayar, en los relatos guadalupanos seleccionados, los elementos y referencia de la doctrina cristiana de la época[51]. En dos extensas narraciones[52], que desarrollan sus acciones en el norte de África, encontramos cautivos cristianos que exponen los principios y preceptos básicos de su fe ante los moros. En el primer caso, Juan Pérez de Urriate y Juan Sánchez habían pasado cinco años de penoso cautiverio en Tánger, bajo el poder del musulmán Mosta, tío de Fátima, piadosa niña mora. Ésta, desde muy pequeña, mostró compasión por los cristianos, quienes la educaron según inspiración de Dios. Esta educación dio sus frutos, ya que "aborresçiendo la maluada seta de Mahoma, en que auía naçido, deseaua con muy grand fervor resçibir el santo baptismo". Junto a los cautivos aprende a recitar el padrenuestro y el avemaría así como a respetar el crucifijo y comprender los motivos de ciertas celebraciones y prohibiciones. Con el paso del tiempo hace suyas estas creencias:

> *Ca leuantándose de mannana fyncaua las rodillas en tierra e ofresçia al Sennor tres veçes el pater noster a reuerençia de la Santa Trinidat, e nueve veçes el aue maría a la gloriosa Virgen María nuestra Sennora, e asy fasía en la noche quando se quería acotar a dormir, suplicándole con muchos sospiros que en breue le cumpliesse su santo deseo.*

Pide a Dios, con todo su corazón, dejar de convivir entre los perros moros, tal como se lo decía a los cautivos con lágrimas en los ojos:

[50] C2, fº 47 r.

[51] Este tipo de enfoques es recurrente en varios autores y contextos. A modo de ejemplo *vid.* María Elisa VARELA, "Navegar y rezar. Devoción y piedad de las gentes de mar barcelonesas (siglos XIV y XV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 29 (1999), p. 1123, donde señala que las invocaciones realizadas recogen elementos devocionales y doctrinarios extendidos en dichos siglos: devociones a Cristo, a Cristo Salvador, invocaciones al nombre de Dios, de la Trinidad, desarrollo y consolidación de las advocaciones marianas. Para el caso italiano, varios autores subrayan la invocación al espíritu santo. Cf. Geneviève BRESC y Henri BRESC, "Les saints protecteurs de bâteaux, 1200-1460", *Revue d'Ethnologie Française*, 2 (1979), 161-177.

[52] C2, fº 97r y C3, fº 8vto. Estas precisiones constituyen un recurso puesto en función de la elaboración discursiva jerónima, en este caso relacionado con la confrontación y condena de la fe islámica.

'Ay mesquina de mí, más captiua so yo que vosotros'. E ellos desíanle: 'Sennora por qué eres tú captiua'. E ella respondíales: 'Por que vosotros aún que estades de presente captiuos, sodes christianos e esperades redençión, mas yo mesquina aún que non tengo fierros, esto entre estos moros perros renegados e non espero redençión alguna sy non de la mano del Sennor'. E los captiuos la consolauan disiendo que touiesse firme esperança que la piedat del Sennor non le fallesçería.

Sus ruegos se hacían cada vez más frecuentes ante la inminencia de su casamiento, arreglado por los hombres de su familia. Finalmente, sus clamores fueron escuchados.

En un primer momento, tanto ella como los cautivos cristianos tienen visiones que les permiten ver el Real Monasterio de Guadalupe y después sentir a Dios —visual y auditivamente— a Dios. En un segundo momento, merced a la intercesión mariana, la mora huye junto a los dos prisioneros: los grilletes de éstos se aflojan, los guardias se adormecen, permitiendo así dejar atrás la mazmorra, una embarcación los espera en la costa, las tormentas que soportan en el Mediterráneo son superadas sin esfuerzo alguno hasta que la nave llega a puerto, cerca de Cádiz.

Llegada a Vejer, la joven mora logra ser bautizada:

E commo fuesse otrosy preguntada qué nonbre quería, e algunos le dixessen que se llamase María, respondió con mucha humildat que ella non era digna nin meresçía tal nonbre, nin era razón que la syruienta ouiesse el nonbre de la sennora, mas que la llamasen Ysabel, por quanto auía días que aquel nonbre tenía escogido en su voluntad[53].

El recorrido espiritual de Fátima ofrece la posibilidad de reconocer qué exigía la Iglesia a todo "buen cristiano"[54]: desde el sacramento del bautismo hasta el don de la gracia, al igual que la importancia y necesidad de rezos y ruegos diarios (padrenuestro, avemaría, señal de la cruz) así como cuestiones vinculadas con la Pasión, la esperanza, la salvación, los ayunos rituales (cuaresma, días viernes), el santoral[55] y el calendario litúrgico, especialmente mariano (natividad de la Virgen)[56].

[53] Considero que los nombres pueden ser leídos de manera alegórica: Fátima es el nombre de la hija preferida de Mahoma e Isabel quien reconoce, por primera vez, el embarazo de María (Cf. *Lc* 1, 39-56). La mora del relato, Fátima, se convierte en Isabel, al sentir la verdad revelada, es decir, la fe verdadera. El Espíritu Santo se presenta como el eje en ambos relatos.

[54] De hecho, este relato se conoce popularmente como "la buena cristiana".

[55] En C1, fº 28vto. se consigna *"víspera de Santiago"* como el momento en que la Virgen obra el milagro en Arcila, a favor del cautivo Diego Fernández.

[56] En cuanto a la importancia del calendario litúrgico en la vida socio-económica y religiosa de la Edad Media, particularmente en la región de Andalucía, *vid.* José SÁNCHEZ HERRERO, "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad

El segundo de los relatos escogidos, presenta la historia de un clérigo que, en poder de Alibuzeith, ofrece una misa ante el requerimiento de su amo moro. Pide que le traigan todo lo necesario, en particular la cruz

> *E el clérigo faziendo su ofiçio de la missa, rogó por el rey e por todos quantos ally estauan, e fueron todos convertidos a la verdadera creentia e baptizados con el rey por manos del clérigo.*

Tras recordar esta historia, Alfonso de Castro recuerda, mientras regresa de su trabajo en el campo,

> *los dolores que la Virgen María padeçió en la preçiosa passión e muerte del glorioso fijo suyo nuestro Sennor Ihesu Christo, suplicando a la su piedad obiesse dél misericordia a traherlo a tierra de christianos.*

Aquí, la imagen de la Pasión vuelve a estar presente y considerada como "preciosa". Este texto es particular dado que, en el relato de Alfonso de Castro, se inserta una historia anterior, que sirve a los fines didácticos e instructivos de los jerónimos. En este caso, subrayar aspectos de la Pasión e indicar los pasos y la importancia de los oficios religiosos.

Asimismo, ambos relatos caracterizan, califican y desvalorizan al adversario moro. El cristianismo medieval condenaba —como ya he señalado— la fe musulmana por cuestiones tanto de orden dogmática como por razones de índole moral. Ambas dieron origen a determinados estereotipos del "otro" musulmán, cargados de una fuerte negatividad. Al respecto, Edward Said afirma que "el Islam se convirtió en una imagen... cuya función no era tanto representar al Islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media"[57].

Esta definición del "otro" y la consiguiente adjudicación de cualidades específicas para el caso concreto que nos ocupa —el Islam— fue obra tanto de pensadores y eruditos como de hombres anónimos que, debido a las Cruzadas, dieron a conocer determinadas ideas del Islam y los musulmanes. A pesar de este conocimiento de visu del mundo musulmán, el resultado fue

---

Media", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp. 268-307. En los códices la natividad de María —o bien las vísperas— aparece mencionada como momento en que se produce el milagro —C2, fº 62 vto.— o bien en que se toma conocimiento del mismo en el Monasterio —C2, fº 97r—.

[57] Edward SAID, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 1990, p. 87.

"prejuicioso"[58] o "imaginario", ya que el Occidente medieval "se representó" a ese mundo a través de imágenes estereotipadas[59]. Un estereotipo de esta caracterización es, por ejemplo, la expresión esos perros moros que pone, en el vocablo perro, una simbología precisa[60].

Como la mayoría de los animales ejemplares, el perro tiene una imagen dual dado que, por un lado, es presentado como héroe civilizador, antepasado mítico, símbolo de la potencia sexual y de la perennidad y, por el otro, se encuentra asociado a la muerte, los infiernos, al mundo de abajo, a los imperios invisibles que rigen las divinidades ctónicas o selénicas[61]. En el mundo judeocristiano originariamente es comparado con animales salvajes, semejantes a una turba de malvados[62] o bien asociado a la marginalidad[63].

En la Edad Media, el perro adquiere una valencia dual, dado que representa virtudes pero también pecados. Rescato esta acepción negativa puesto que, en diversos exempla, alude simbólicamente al diablo y al desenfreno sexual[64].

Precisamente, en los relatos guadalupanos, la expresión esos perros moros se vincula de manera directa con un imaginario medieval preciso y concreto,

[58] Hichen DJAÏT, *Europa y el Islam*, Madrid, Debate, 1990, p. 39; Ron BARKAÏ, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991, 2ª edición, p. 285.

[59] Philippe SÉNAC, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam*, París, Flammarion, 1983, pp. 8-9.

[60] Los musulmanes también utilizan el vocablo "perro" para referirse a los cristianos, tal como lo ha demostrado Soha ABBOUD-HAGGAR, "En Granada sólo quedó el llanto", *La aventura de la Historia*, 39 (enero 2002), 63-66. Tras la toma de Granada, el poeta al-Daqqun expresa: "A comienzos del año noventa y siete,/ el sol de al-Andalus desaparecido quedó,/ Y el perro alcanzó/ su objetivo porque a nadie/ se encontró que nos defienda;/ Que la voluntad de Allah se cumpla,/ pues todo de Allah depende; Que cada desdichado se encierre/ sobre su tristeza, y que Allah/ nos proteja de todo mal". Los versos de al-Daqqun (muerto hacia 1515) se encuentran en la antología realizada por al-Maqqari (muerto hacia 1613), *Azhar al-Riyad (Las flores del campo)* (ed. de M. AL-SAQQA), El Cairo, 1942.

[61] Jean CHEVALIER y Alain GHEERBRANT (dirs.), *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 816-821.

[62] *Sal* 22, 17.

[63] *Mc* 7, 27 (relato referido a la fe de la mujer cananea).

[64] La bibliografía relacionada con este tema es abundante y variada. A modo de ejemplo *vid.* Victor H. DEBIDOUR, *Le bestiaire sculpté en France*, París, Arthaud, 1961; Franco MORENZONI, "Les animaux exemplaires dans les recueils de *Distinctiones* bibliques alphabétiques du XIII siècle", en Jacques BERLIOZ y Marie Anne POLO de BEAULIEU (dirs.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp. 171-190; Marie A. POLO DE BEAULIEU, "Du bon usage de l'animal dans les recueils d'*exempla*", en *ibidem*, pp. 147-170.

puesto al servicio de la "mediatización doctrinal" elaborada en el Real Monasterio de Guadalupe. Ambos, imaginario medieval y mediatización doctrinal, quedan expresados en la súplica de Juan de la Serna

> *Sennora, pues que vos assi me esforçáys e sois conmigo que menester he de buscar ascondimientos a do me asconda por estos perros moros non me fallen; como vos seais mi escudo para contra todos ellos*[65].

Otra de las caracterizaciones utilizadas se refiere a la cobardía y pusilanimidad. Ayudado por la Virgen María de Guadalupe y "confiando en la misericordia de Dios", Álvaro de Olid huye de la casa de su señor sin ser visto ni oído a pesar de la gran cantidad de moros presentes. Una vez en la plaza, se enfrentó valerosamente

> *con setenta o ochenta moros que en el calle estauan, e por la plaça esso mesmo estauan más de treçientos, e como los vido puso las piernas al cauallo e saltó en medio dellos, e los moros, viendo que era christiano, dieron contra él vn tan grande alarido e pusieron mano a las armas. E fue vna cosa marauillosa que aún ellos apenas se auian rebuelto e ya él los avía desuidado a todos, e corrido fasta en cabo de la plaça. Pues en el cabo de aquella plaça estauan fasta vnos treynta moros majando esparto en vnas losas, los quales commo lo vieron venir, lançáronle todos las maças con que majauan el dicho esparto. E plugo a nuestro sennor que tan grand esfuerço le daua, que non le açertó alguna dellas. E tomó por vna calle derecha bien larga para se venir a la puerta de la çibdat, la qual era toda de ofiçiales e espeçieros, e como el alarido e bolliçio de los moros era muy grande, començaron de fazer grand rebato, e dar al atabal, e vnos yuan en pos dél dando boçes, otros se le parauan delante con las espadas sacadas, e otros, con sus terçiados, le querían enbargar la calle por lo detener; e él non se curaua sy non de entrar syn miedo entre ellos. E los moros desque lo veían que tan osadamente se lançaba por ellos, algunos se metían en las casas de aquella calle, otros fuyan por otras calles que atrauesauan por la dicha calle, por temor que les non diese con la lança. E plugo a nuestro sennor que pasó asy aquella calle con mucho trabajo aunque syn peligro*[66].

La huida por las calles de la ciudad de Baza se prolonga, dando lugar a nuevos enfrentamientos y fugas por parte de los moros, que "commo mesquinos, se dexaron caer de manos en el suelo". Una vez fuera de la ciudad, lo persiguen hasta las cercanías de Benamaurel. Pero, "veyendo los moros,

[65] C3, fº 65 r. También habla de *"perros infieles"*.
[66] C2, fº 47 r.

enpero, salir cauallos christianos de la dicha villa para acorrer al dicho Alvaro, detouieronse, que más non lo siguieron"[67].

Dos moros malagueños, que persiguen a Juan Sánchez del Castellar, manifiestan el mismo temor ante la invocación y presencia de Santa María

> *Pues los moros, oyendo que yo llamaua a nuestra Sennora e a ella me recomendaua, el que traya la ballesta desencaro e abaxola a otornose contra Málaga con tran grand priesa que nunca más paresçió. E el que traya la lança, veyendo el arrebatamiento tan açelerado que su conpannero auia fecho, fuese en pos dél e assy me dexaron*[68].

De allí la importancia de estos agentes específicos del campo religioso en la constitución de una determinada cosmovisión, es decir, en la conformación de un determinado cuerpo doctrinal. Tal cosmovisión se expresa por medio de los relatos guadalupanos, que se transforman en las palabras del poder de la Orden los jerónimos.

[67] *Ibidem*.
[68] C2, fº 144 r.

EL *ROMAN DE CLÉRIADUS ET MÉLIADICE*: LA TRANSFORMACIÓN DE UN PARADIGMA HEROICO Y SU VINCULACIÓN CON EL PODER

LIDIA AMOR

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Una de las tradiciones más rica —y por ende más compleja— que nos ofrece la Edad Media francesa literaria la constituye un grupo heterogéneo de textos narrativos reunidos en torno al género *roman*. Su nacimiento —tal como se afirma usualmente— puede situarse hacia la segunda mitad del siglo XII; su continuidad, lejos de agotarse en poco tiempo, siempre descubrió nuevos cauces, sea en las prosificaciones del Grial en el siglo XIII, sea en las refundiciones o re-escrituras, sea, finalmente, en la creación de nuevos textos, herederos inconfundibles de sus antepasados, visibles o velados.

Testimonio innegable de esta situación es el *Roman de Clériadus et Méliadice*, extenso *roman* en prosa del siglo XV. La obra narra las hazañas, a través de varios reinos europeos, del joven español Clériadus, hijo del conde de Asturias, administrador de Inglaterra.

Gaston Zink, responsable de la única edición crítica moderna[1], comenta en el estudio preliminar que *Clériadus et Méliadice* nos llega a través de nueve manuscritos y cinco impresos, los primeros del siglo XV y los segundos escalonados desde 1495 hasta 1529. De acuerdo con el estudio paleográfico, las filigranas delimitan un período de difusión entre 1450 y 1470, mientras que las escrituras amplían el margen en una década, resultando la época de producción entre 1440 y 1470, aunque Zink propone la fecha de composición entre 1444 y 1449[2]. Sus precisiones fueron recientemente

[1] *Clériadus et Méliadice. Roman en prose du XVe siècle* (ed. Gaston Zink), Ginebra-París, Droz, 1984.

[2] Los manuscritos conservados son: Tours, Bibliothèque Municipale 952, 325 folios sobre papel; Bruxelles, Bibliothèque Royale, IV 1002, 164 folios sobre papel; Chantilly, Musée Condé 650, 128 folios sobre pergamino; Londres, British Library, B.M. Royale 20 CII, 236 folios; 3 ejemplares en Paris, Bibliothèque Nationale de France fr. 1439, 1440 y 1494-95 (dos volúmenes de 113 y 201 folios respectivamente) sobre papel; Turín, Biblioteca Nazionale dell'Università 1628 L.II.2, 99 folios sobre pergamino y Viena, Osterreischischen Nationalbibliothek 3427,

corregidas gracias al hallazgo de un manuscrito, desconocido para el medievalista, que Maria Colombo Timelli encontró en la Universitätsbibliothek de Leipzig bajo la signatura II. Rep. 109[3].

A pesar de la popularidad que las tradiciones manuscrita e impresa denotan, la información sobre el destino medieval del texto es muy escasa puesto que los únicos datos que se poseen provienen fundamentalmente de su editor, Gaston Zink, de las breves menciones que hace George Doutrepont en su célebre libro *La littérature française à la cour de Bourgogne*[4] y de unos pocos artículos que estudian diferentes aspectos temáticos del *roman*[5]. Respecto de las fuentes que lo conformarían, la crítica ha señalado posibles

---

160 folios sobre papel. Los impresos son: Vér, primera edición gótica de Antoine Vérard, 1495 de la Pierpont Morgan Library, New York (95 páginas); Len1, dos ejemplares, uno París, Bibliothèque Nationale y el otro Chantilly, Musée Condé (la división del texto en un prólogo y 39 capítulos servirá de modelo a todas las ediciones posteriores) (199 páginas); Len2, nueva edición gótica de Michel Lenoir, sin fecha, existen dos ejemplares en París y Londres (197 páginas); Serg, edición gótica de Pierre Sergent, sin fecha, del cual hay 3 ejemplares (París, Nantes, Edimburgo) (200 páginas) y Arn, edición de Olivier Arnoullet de 1529, del cual existe un ejemplar en París, Bibliothèque de l'Arsenal (211 páginas).

[3] La existencia de este manuscrito figura en la nota 6 del estudio preliminar de *Le Livre de Alexandre empereur de Constantinoble et de Cligés son filz* (edición crítica de Maria Colombo Timelli), Ginebra, Droz, 2004. Agradezco la gentileza de la profesora Colombo Timelli, quien me proporcionó información sobre el manuscrito y me envió su comunicación "Un manuscrit inconnu de *Clériadus et Méliadice*: Leipzig, Universitätsbibliothek, II.Rep.109" leída en el Colloque International "L'écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Age" en Lovaina la Nueva, mayo 12 a 14, 2005.

[4] Se trata de dos comentarios muy breves y concretos: en el capítulo "Epopées et romans d'inspiration médiévale", Doutrepont cita por primera vez esta obra diciendo: "A la suite de ces refontes [se trata de las prosificaciones de dos obras de Chrétien de Troyes], nous rangerons le *Roman du roi Clériadus et la reine Méliadice...*" (p. 67); hacia el final del libro, en el capítulo "Coup d'oeil rétrospectif", el autor afirma: "Dans sa bibliothèque [Philippe le Bon] apparaissent d'autres récits romanesques dont plusieurs sont nés sous l'impulsion de seigneurs de la cour: *Gilles de Chin, Châtelain de Couci, Olivier de Castille, Gérard de Nevers, les Sires de Gavre, le Comte d'Artois, Othovien, Beuve ou Bovon de Hanstone, Ciperis de Vignevaux, Huon de Bordeaux, Cléomades, Pierre de Provence et Maguelonne, Ogier le Danois, Jean d'Avesnes, Erec, Cligès, Clériadus et Méliadice, Gui de Warwick*". *Vid.* George DOUTREPONT, *La littérature française à la cour de Bourgogne*, Ginebra, Slatkine, 1970 (1ra. ed. 1909), p. 482.

[5] Los artículos son: Michelle SZKILNIK, "A Pacifist Utopia, *Clériadus et Méliadice*", en Denise BAKER (ed.), *Inscribing,the Hundred Years' War in French and English Cultures*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 221-235; Danielle BOHLER, "Péninsule ibérique et îles de Bretagne: la géopolitique de l'imaginaire romanesque au XVè siècle", en *Du Roman courtois au roman baroque*, París, Les belles Lettres, 2004, pp. 279- 293; Catherine GAULLIER-BOUGASSAS, "La croisade dans le roman chevaleresque du XVè siècle", en *ibidem*, pp. 295-307; Catherine ROLLIER-PAULIAN, "L'errance du couple noble: évolution

relaciones intertextuales con el *Roman de Ponthus et Sidoine,* obra fechada hacia comienzos del siglo XV, adaptación del *Horn* anglonormando en verso del siglo XII[6].

Si el *roman* carece pues de una bibliografía que permita reconstruir con certeza su circulación y recepción en la época de creación y difusión, una visión de conjunto de la producción ficcional del siglo XV permite observar, en la obra, la utilización de ciertos dispositivos discursivos y narrativos típicos de estas construcciones literarias. Es posible, entonces, proyectar una red intertextual en donde las fuentes se amplían, por lo que el análisis del texto es pertinente, no como un ejemplar extraño sino como un exponente más de una tendencia literaria en pleno desarrollo.

Desde esta perspectiva, resulta valioso estudiar un componente esencial del género: la configuración del héroe caballeresco. Su representación cabalga entre la reproducción del modelo, generado en las obras del siglo XII, y su re-elaboración, de acuerdo con la tendencia general observada en textos del siglo XV. En efecto, los rasgos comunes que lo caracterizan son organizados de manera tal que la imagen propuesta se asemeja y difiere, en igual proporción, de la ofrecida por los héroes de los primeros *romans*. En esta línea de pensamiento, Clériadus resulta un héroe particularmente interesante para el análisis ya que, como destaca Gaston Zink:

> *il ne va pas de soi qu'un jeune écuyer, fils de comte, étranger de surcroît, se retrouve, au terme d'une grande année, roi d'Angleterre et d'Irlande, apparenté aux familles régnantes de Galles, d'Espagne, de Grenade et de Castille, allié au roi de France, monarque puissant et respecté, figure de proue de l'Occident chrétien. C'est lui qui, d'un bout à l'autre, ou peu s'en faut, occupe le devant de la scène. C'est l'histoire de ses exploits et de sa notoriété*[7]

El narrador de *Clériadus et Méliadice* explota el retrato de caballero cristalizado a partir de los *romans* del siglo XII, destacando la perfección moral y

d'un outil didactique dans le roman du XIV[e] au XV[e] siècle (l'exemple de *Clériadus et Méliadice*)", en *ibidem*, pp. 267-277.

[6] En este sentido, Marie-Claude de Crécy comenta en la introducción a su edición crítica del *roman* : "Il [*Ponthus et Sidoine*] semble même qu'il a suscité une suite au XVe siècle: *Clériadus et Méliadice*" —*vide Le Roman de Ponthus et Sidoine* (ed. de M.-C. De Crecy), Ginebra, Droz, 1998, pp. LXXVII-LXXVIII—.

[7] Michel ZINK, "*Clériadus et Méliadice*: histoire d'une élevation sociale", en *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Alice Planche*, París, Les belles lettres, 1984, p. 501.

física, la destreza guerrera y las virtudes corteses. Se presenta, nuevamente, la figura del joven educado en las actividades habituales de la nobleza: la caza, los juegos de mesa, la danza, el canto y la conversación. El receptor se encuentra ante un personaje ideal que prueba su honor en combates singulares, torneos y batallas; un caballero *primus inter pares* que participa de la mentalidad económica de la nobleza al ejercitar la generosidad mediante la entrega de obsequios y la organización de fiestas y juegos caballerescos. Su conducta ejemplar también se advierte en el tratamiento de la dama y en su sujeción al amor, en la custodia de mujeres desprotegidas y muy especialmente en la defensa de la Iglesia y la lucha contra el infiel. El comportamiento al cual se somete resumiría una ética largamente enunciada en los manuales de caballería y en los *romans*.

Ahora bien, si Clériadus parece adecuar su conducta a un conjunto de principios, su accionar demuestra que no responde ciegamente al código caballeresco sino que, por el contrario, sus movimientos expresan el deseo de ascender en la jerarquía social. Existe en este *roman* una tensión entre la aceptación del código con fines netamente éticos y su uso social: si Clériadus adhiere a él, su conformidad es la vía que le permitirá acceder al poder regio. Progresar en la escala social es su finalidad última y, al mismo tiempo, una de las posibilidades, astutamente aprovechada por el narrador, para vehiculizar un discurso didáctico en torno al uso del poder[8]. Es cierto que el *roman* de los siglos XII y XIII ya introduce una concepción de la caballería como instrumento de promoción social. Sin embargo, el linaje de los protagonistas de estas obras revela su pertenencia a los estamentos más altos de la sociedad (se trata de hijos o sobrinos de reyes); por consiguiente, el ascenso hacia las esferas más prestigiosas parece no ser el objetivo primordial que los impulsa. Respecto de Clériadus, dos observaciones son oportunas: 1) al finalizar todo su periplo y cuando su unión con Méliadice es indudable, el narrador introduce el episodio de la embajada irlandesa, mediante la cual el lector sabe que Clériadus es sobrino del rey de Irlanda, detalle silenciado durante todo el derrotero del joven, 2) si bien toda la actividad que el protagonista despliega responde, en líneas generales, al destino caballeresco, su conducta ante príncipes y reyes extranjeros denota una intención política alejada de la

[8] Al respecto, Gaston Zink explica: "si le récit utilise des motifs arthuriens —parmi d'autres qui ne le sont pas— et sacrifie beaucoup au romanesque, il répond, au-delà du détail des aventures et de l'intrigue amoureuse, à une visée plus haute, d'ordre didactique: montrer comment un jeune noble bien doué peut légitimement gagner un royaume étranger parmi les plus prestigieux." (G. Zink, *op. cit.*, p. XLVII).

indiferencia que otros héroes habían revelado anteriormente. Esta conducta, que refleja un cabal conocimiento del arte diplomático, ubica al héroe dentro de una galería de personajes contemporáneos y que son el motor de las biografías caballerescas de gran popularidad en el momento de aparición de nuestro *roman*.

En el presente trabajo examinaremos qué rasgos del héroe cortés se preservan en el texto y cuáles se adicionan a fin de apreciar la imagen que se configura. Intentaremos relevar datos que indiquen qué educación recibe el caballero, qué papel cumplen el amor y la dama en su formación, cuál es la actuación deseable en torneos y otros ejercicios caballerescos y en la corte. Las conclusiones obtenidas constituyen la primera instancia de una investigación más amplia destinada a esclarecer algunos de los mecanismos empleados por los narradores del siglo XV para representar el poder en la literatura de caballería.

Los primeros pasos

> *Après le temps du roy Artus et des compaignons de la Table Ronde, il fut en Angleterre, laquelle estoit appellee pour le temps la Grande Bretaigne, ung roy que on appelloit Phelipons (p. I)*

El *roman* se inicia con una referencia a la leyenda artúrica por lo que se infiere que, por un lado, el narrador se valdrá de esta tradición literaria para construir el relato y, por el otro, que el tema propuesto en *Clériadus et Méliadice* se inserta en una cronología cuyo punto de partida es el prestigioso rey Arturo. La subordinación, a nivel compositivo, es innegable ya que el inicio del relato explotará las convenciones organizativas del género, en especial la utilización del eje crono-espacial de la corte reunida en pleno durante la celebración de fiestas. Esta clase de encuadre desempeña, tanto en este texto como en los de siglos anteriores, dos funciones: una rítmica y narrativa que crea la unidad del relato, por cuanto el espacio de la corte abre y cierra cada etapa importante asegurando así las grandes articulaciones del relato y otra función que puede denominarse "crítica" ya que la corte es el lugar en donde se juzga la conducta del héroe. La dependencia genérica se fortalece también a nivel discursivo por cuanto la descripción tendrá un papel preponderante en la construcción de la narración y suministrará información sobre las costumbres de la nobleza de la época. Se anuncia, entonces, la ambivalencia que caracte-

rizará la obra: por un lado, los motivos que constituyen el relato son tomados de textos previos y estructurados de acuerdo con las normas genéricas y, por el otro, las descripciones de agasajos, fiestas, torneos o simplemente hábitos cortesanos parecen nutrirse de las costumbres y del imaginario nobles de la época. Un nuevo equilibrio entre narración y descripción se crea en el texto, el cual puede resultar tedioso para un receptor acostumbrado al ritmo veloz de los antiguos *romans* pero que, para el auditorio contemporáneo, rememora la vida cortesana. En consecuencia, la narrativa inspirada en la forma artúrica ejerce aún una enérgica influencia sobre la literatura del siglo XV, situación que se constata por el uso de las técnicas y motivos heredados de la tradición. Y si la mención del rey Arturo en la introducción y la utilización de motivos relacionados con esta materia no permiten una adecuación del texto a esta literatura, la estructura y algunos de los temas desarrollados, despojados del hábito bretón, están todavía vigentes y son útiles para la composición del texto. En este sentido, es interesante observar cómo el género se adapta para cumplir diversas funciones en nuevos sistemas culturales. El análisis, en definitiva, dejará revelar una continuidad que se relaciona, no con los rasgos definitorios del género, sino con el encadenamiento de los *stimuli* que provocan la evolución de los sistemas.

De este modo, *Clériadus et Méliadice* posee un status prestigioso al insertarse en una temporalidad que el receptor percibe como muy antigua. A esta sensación de ancianidad se suma un efecto de "alienidad" ya que la "otredad" consecuente permite que la obra cumpla con designios didácticos pues esa antigüedad hace suponer que en otros tiempos, los caballeros adherían a un destino ejemplar, necesario de rescatar y emular para perfeccionar la realidad contemporánea. Es verdad que, por un lado, la diferenciación entre un tiempo pretérito que se refleja como paradigma idealizado sobre un presente percibido como decadente es un recurso retórico muy empleado por los autores —un ejemplo claro es el comienzo del *Chevalier au lion*, entre otros— por citar sólo uno y, por el otro, es cierto que el narrador de Clériadus no lo esgrime al comienzo del *roman*; no obstante, la idea permanece latente y parece constituir un primer guiño al lector, quien podrá vislumbrar que, más allá de una tendencia lúdica, el texto esconde también una voluntad didáctica.

Luego de esta introducción cargada de connotaciones, el narrador explicará las causas por las que el conde de Asturias —acompañado por su hijo Clériadus— se instala en la corte de Windsor:

Or est vray que, pour l'ancienneté du roy et que il ne pouoit pas desormais aller par son royaume revisiter [1v°] ne savoir de l'estat du païs comme il avoit acoustumé en ces jeunes jours, il se pensa que il avroit ung lieutenant qui cela feroit pour lui (p. 2)

Si advisa ung jour le roy à soy mesme qu'il y avoit ung conte en Esture, lequel estoit vaillant homme à merveilles, preudomme et saige en toutes choses. Si fist venir le roy ung de ses secretaires et lui commanda que tantost il escripvist unes lectres audit conte d'Esture [...] (p. 3)

La vejez de Phellipon es la causa de su imposibilidad para realizar los deberes de gobernante que cumplía en su juventud —sintetizadas en la visita de cada región del país— y es también el motivo por el que el conde de Asturias es nombrado administrador, con el previo consentimiento de los señores ingleses.

Los argumentos del narrador advierten sobre una crisis, en potencia, que se resuelve rápida y exitosamente; sin embargo este desorden dentro de la sociedad textual tendrá como consecuencia la aparición de un paladín singular que deberá, mediante su accionar, reconstituir el equilibrio perdido. Este destino, que en los *romans* más antiguos era adjudicado a un solo caballero, se desdobla aquí entre el conde de Asturias, inicialmente, y Clériadus, quien, primero bajo la sombra de su padre y luego en forma independiente, se apropia de la función de defensor de Inglaterra. El papel del conde se apagará paulatinamente; sin embargo su protagonismo imprimirá en la conciencia del receptor un modelo de hombre y anticipará las cualidades morales de Clériadus. Asimismo, la presencia paterna asegura la celebridad de la familia puesto que Clériadus no pertenece a un linaje reconocido cuya historia familiar se pierda en un pasado remoto. De este modo, la introducción del padre proporciona al lector información, de orden biológico y ético, indispensable para apreciar el valor del protagonista.

Si el narrador comenta sucintamente las virtudes del conde —valentía, probidad y sabiduría "en toutes choses"— la narración, centrada en su actuación, hacia el final del tercer capítulo, ultima el perfil moral que lo distinguirá:

Et fait droit, raison et justice à chascun et garde le droit au pouvre comme au riche. Si damme ou damoiselle a affaire de gaige, que aucun lui vueille oster sa terre, le conte lui baille ung chevalier pour ce faire et, se il ne treuve chevalier qui le face, lui mesmes le fait. Se pouvre chevalier a perdu le sien par fortune de guerre ou autrement, le conte le remet en estat et lui donne du sien largement et à souffisance. Et à tous se fait tant craindre, doubter et amer par bonne maniere que tous ceulx du royaume si l'ayment, honnorent et prisent, comme ce c'estoit leur roy, et beneissent tous l'eure que le roy si l'a fait gouverneur et administrateur de la terre (p. 22)

Tal como se expresa en la cita, el conde también está sujeto a un comportamiento ejemplar: defensa de pobres y desprotegidos, generosidad prudente ante el infortunio de los caballeros, respeto de los derechos de las mujeres y ejercicio de la justicia para todos, cualidades apreciadas profundamente por los súbditos ingleses quienes reconocen el sentido común de Phellipon al elegir al conde como lugarteniente. Si una primera y breve sección del *roman* está dedicada a la presentación de los problemas del reino y su resolución, rápidamente el narrador enfocará la atención en el hijo del conde.

Establecido, pues, Clériadus se destacará inmediatamente por sus atributos innatos y por su esmerada educación:

Cleriadus, qui estoit jeune jouvencel et n'estoit que escuier encores, estoit vestu d'une robbe de satin tout blanc [...] (p. 11)

Et lors commence Cleriadus une chançon tant bien et si doulcement que tous ceulx de la place si l'escoutoient moult voulentiers et disoient tous que oncques mais ne avoient ouy mieulx chanter et mesmement le roy en laissa son parler pour l'escouter si dist au conte, son pere:

–En verité, beau cousin, je ne ouys oncques mais mieulx ne si bien chanter à mon gré que votre filz fait (p. 16)

Il se fait aymer des grans et des petiz et de tous ceulx de la court et de la ville pareillement. Il est doulx, humble et courtoys et bien se scet acointer de toutes gens et, par son sens, fait tant que il est aymé du roy et de tous ceulx de la court et de tous estrangiers qui y viennent et tant fait que chascun qui le voit dient que il est taillé de venir à grant bien et à honneur autant que gentilhomme qui oncques feust veu de son commencement (p. 23)

Le roy avoit en sa court moult belle compaignee de chevaliers et escuiers et tous les jours les jeunes jouvenceaulx se esbatoient devant [12] le roy de gecter la barre eu la pierre, de luiter, de saillir, de faire toutes œuvres que gentilzhommes doivent faire et aucuneffoys de jouster et y en avoit moult qui bien le savoient faire. Mais sur tous Cleriadus passoit tout et touteffoys estoit il si gracieux que aucuneffoys se faignoit pour laisser avoir le pris aux autres compaignons de la court, de quoy ceulx qui s'en apparcevoient l'en prisoient et si l'aymoient moult fort. En telz jeux et esbatemens se passa une grant partie de temps (p. 25)

El joven es descrito con las cualidades mundanas y las virtudes necesarias —especialmente la dulzura, la humildad y la cortesía— para ser amado por todos. Su fuerza física le permite sobresalir en los deportes y en los juegos,

actividades ampliamente descriptas por el narrador. Si bien Clériadus no es más que un escudero, su persona está predestinada a ocupar una posición privilegiada.

Esta complacencia en la presentación del héroe se ve mitigada por una observación del narrador compartida por el resto de los personajes: frecuentemente se menciona la juventud del protagonista señalando que, de alcanzar la edad madura, su futuro será el de un gran hombre: "il est taillé de venir à grant bien et à honneur autant que gentilhomme qui oncques feust veu de son commencement" (p. 23).

Esta advertencia del narrador nos autoriza a considerar este tramo del relato como el período de la infancia del héroe. Este tema supone un problema para la crítica ya que no hay acuerdo respecto del lapso que abarca esta etapa: si el *terminus a quo* no presenta inconvenientes (nadie duda en iniciar la infancia en el momento del nacimiento), el *terminus ad quem* es muy discutido. Tanto en la épica como en el *roman*, el ingreso a la adultez está dado por la entrada en la orden caballeresca, ritualizada, generalmente, con el *adoubement*. *Clériadus et Méliadice* no escapa a esta generalidad: el joven entrará en la adultez luego de que Phellipon lo nombre caballero y después de haber realizado una hazaña excepcional: el combate contra un león. De esta forma, la descripción de juegos deportivos y sociales a los que se abandona Clériadus en la corte inglesa marca claramente su estadio infantil, corto, puesto que el joven tiene 22 años cuando llega a Windsor y en poco tiempo formaliza su educación.

Clériadus, entonces, es representado como dechado de perfección moral y física naturales y poseedor de una fina educación, por un lado, y, por el otro, joven principiante que deberá acumular experiencia para ser apreciado por otros nobles caballeros. Lo que está en juego, en definitiva, no es la excelencia del joven sino su preparación para una carrera caballeresca exitosa: su juventud demuestra que aún no ha enfrentado los oponentes necesarios, no ha brillado en ningún evento —torneo, justa o combate— que le brinde la fama y la gloria de las que es digno. En síntesis: aún no es un adulto capaz de asumir responsabilidades. Ahora bien, si el ingreso a la caballería supone que Clériadus ya ha transitado la infancia, su adultez carece todavía de los aspectos necesarios para ser respetado como adulto; en otras palabras, carece de la experiencia necesaria para ser apreciado como un hombre de valor, como su padre. La falta de experiencia sirve, a nivel compositivo, para que el *roman* utilice los elementos característicos del

género, especialmente la aventura y lo maravilloso, y apele a los códigos, caballeresco y amoroso, con el fin de elaborar una imagen de héroe excepcional. Ahora bien, estas categorías han perdido la significación que les era habitual en el siglo XII, han sido vaciadas del sentido casi metafísico que, autores como Chrétien de Troyes les habían dado, transformándose, en este caso, en dispositivos necesarios para desarrollar una carrera profesional. A esta nueva funcionalidad es posible agregar otro rasgo: mientras Clériadus enfrenta una variedad de oponentes y resuelve situaciones de conflicto o simplemente interactúa con los señores de otros reinos, va tejiendo una red de alianzas políticas que lo beneficiarán en el futuro. El *roman*, en consecuencia, se revela como altamente ejemplar y como manifestación de una nueva mentalidad en la que los actos poseen un valor residual vinculado con el rédito social:

> *Proposer une nouvelle image du chevalier suppose aussi de recourir à des moyens nouveaux pour le décrire. Les auteurs de nombreux romans du XVe siècle restent indéniablement sous le charme des grands héros du passé. Aussi retiennent-ils bien des aspects de la riche tradition romanesque du XIIe et XIIIe siècles. Ils introduisent cependant des changements significatifs d'une évolution des mentalités, évolution perceptible dans le destin du chevalier et dans la composition du roman*[9].

Cuando el conde de Asturias es designado administrador del reino, tarea que ejerce cabalmente, la narración exterioriza una situación de armonía y de estabilidad social. No obstante, este orden será quebrado ya que, como afirma el narrador, repentinamente aparece una aventura que romperá con la paz de la corte:

> *Or advint une adventure à court telle que vous orrez. Il est vray que, ou moys de may, le roys estoit assis à sa table, à ung jour de une haulte feste, et tenoit court grande et planiere et y estoient venuz grant foisson des seigneurs du païs pour acompaigner le roy. Or advint que, ou meillieu du disgner, que les menestriers cornoient devant le hault days du roy par maniere d'entremés, il entra en la grant cour du palais ung chevalier armé de toutes armes, monté sur ung grant destrier, avecques lui six escuiers: l'un lui portoit son heaulme, l'autre sa lance, l'autre son escu, deux nains en sa compaignee, et les troys autres ne servoient de [12v°] riens, fors de lui tenir compaignee et de l'acompaigner (p. 26)*

[9] Michelle SZKILNIK, *Jean de Saintré: une carrière chevaleresque au XVe siècle*, Ginebra, Droz, 2003, p. 18.

Bajo el influjo del género, el narrador emplea otro recurso de fácil reconocimiento para los adeptos al *roman*: durante la celebración de grandes fiestas ingresa un caballero desconocido quien, a través de un reclamo que hace al rey, reinstala la crisis y, al mismo tiempo, presenta la ocasión oportuna para que Clériadus se exhiba.

La llegada del extranjero inmoviliza a los presentes y, suponemos, despierta la admiración del joven escudero; su ingreso es espectacular gracias al porte majestuoso y a la compañía que lo sigue: seis escuderos y dos enanos, de los cuales, los primeros, desempeñan una función especial: uno lleva el yelmo, otro, la lanza y un tercero el escudo. De los otros tres el narrador comenta lacónicamente: "les troys autres ne servoient de riens, fors de lui tenir compaignee et de l'acompaigner" (p. 26).

La descripción de esta escena es elocuente: por un lado las actividades durante la celebración son detalladas minuciosamente, acentuando la actitud relajada y feliz de los asistentes y, por el otro, la entrada abrupta de un guerrero atemorizante crea una tensión que contrasta de manera considerable con la vida cotidiana representada hasta el momento.

El episodio es significativo por dos razones: en primer lugar, el héroe está nuevamente llamado a reparar una falta, a restablecer un orden que peligra con la llegada del forastero; en segundo término, la descripción de este último se yergue como paradigma para el joven Clériadus. Este personaje constituye el prototipo de una clase de oponente que solo será eclipsado, hacia el final de la obra, por otro contrincante de Clériadus: el caballero de la Isla Perdida, correspondencia que el narrador se encargará de revelar.

El muchacho responderá al desafío del Caballero Lombardo —quien actúa en defensa de los derechos no reconocidos del duque de Gennes[10]—, solicitando al rey el permiso para luchar contra este antagonista formidable en duel judiciaire dado que ningún integrante de la corte inglesa se atreve a enfrentarlo[11]:

[10] "–Roy Philipum, le duc de Jennes m'envoye ycy dire que vous tenez le port et passaige de Clere Fontaine sans cause et sans raison, et le conquistes ou temps que nostre duc estoit encores petit enffant et mendre d'ans et n'avoit pas aaige pour soy revenchier de ceulx qui lui faisoient grief en son païs ; pourquoy il vous mande que, tantost et sans delay, vous lui rendez, comme raison est de ce faire, ou je vous deffie de feu et de sang." (pp. 26-27 de la ed. cit.).

[11] "Ilz respondirent tous à vive voix: –Sire, pardonnez nous, car il n'y a cellui de entre nous qui soit en point de faire bataille et, se noz païs devoient estre ars et perduz, si ne savrions

Quant le roy entent ceste parolle, il pleure de joye et de pitié, qui vit que Cleriadus, qui n'est que ung enffant de l'aaige de XXII. ans, qu'i a si grant hardiesse de soy combattre à ce chevalier qui est le plus grant et le plus fort que on puisse trouver ne que on veist oncques venir en la marche d'Angleterre [...] (p. 30)

El episodio resalta la debilidad del rey y sus señores y muestra que sólo un muchacho inexperto se atreverá a defender el honor del reino. Sin embargo, si examinamos esta secuencia desde el punto de vista de la constitución del héroe, su participación en la afrenta no hace sino confirmar su destino excepcional. Como es de esperarse y ante la incredulidad de los cortesanos y la humillación del contendiente —"le chevalier Lombart avoit grant dueil en son cœur que par ung si jeune enffant estoit si malmené"—, Clériadus vence.

[Dice el rey Phelippon] –Cleriadus, mon amy, faictes en tout ce que vous vouldrez, car je suis tenu à vouloir ce que vous voulez, car, en cestuy jour, vous m'avez rendu, par l'aide de Nostre Seigneur et par vostre prouesse, mon honneur et cellui de mon royaume (p. 38)

El principiante logra ocupar un lugar exclusivo dentro de la corte inglesa y, gracias a su valentía, se convierte en guardián de su honor. La lucha contra el Caballero Lombardo constituye la única acción guerrera de Clériadus antes de concluir su primera estancia allí; las hazañas subsiguientes ocurrirán en otros espacios antes de reintegrase a la corte de Phellipon. Luego de la resolución feliz del encuentro, Clériadus abandona al rey. Su salida no sigue la normativa ya que no parte en busca de aventuras sino que lo hace únicamente para obedecer a un deber familiar, esto es, participar del casamiento de su hermana, Maudonette, con el rey de España. Esta motivación, de índole familiar, se enlaza con el hallazgo de aventuras en su camino. En este sentido, podemos conjeturar que esas aventuras, obras del destino, no son un fin en sí mismas sino que sólo se cruzan en el camino del héroe con el único objetivo de confirmar y acrecentar la fama obtenida en el enfrentamiento contra el Caballero Lombardo.

---

nous remedier pour le temps present" (p. 28).

Quant le roy ot ouy ceste responce, il s'en alla à une fenestre, son chapperon enbronché devant le visaige. Le cueur lui croist ou ventre tellement que à peu il ne fut pasmé de courous et regrete le conte d'Esture en disant: -Ha! gentil conte, se tu feusses ycy, tu ne me faulsisses mye à mon besoing qui est si grant que oncques mais ne l'euz plus. Et, beaux sire Dieux, que feray je? *Or voy je que moy et ma court est au bas de tout honneur quant de ung seul chevalier je ne puis venir au dessus* (p. 29) [el resaltado es nuestro].

Este período inicial en la corte de Windsor exhibe dos de los aspectos básicos de un caballero: constitución moral superior y fuerza guerrera superlativa. A estos dos pilares se adiciona un tercer elemento, fundamental en la representación de estos personajes: el amor hacia una dama. Clériadus también cumple con esta condición por cuanto, Méliadice, hija de Phellipon, será el objeto de su pasión, nacida apenas el muchacho conoce a la doncella y que no intenta reprimir a pesar de ser consciente de la diferencia social que los separa. Cuando Clériadus confiesa su amor a la doncella, poco después de formar parte de la mesnada del rey, momento que se corresponde a la "infancia del héroe", algunos de los tópicos del amor cortés se manifiestan en su monólogo: la condición inferior del enamorado, el sufrimiento interior que es necesario ocultar a los ojos de los demás y, principalmente, la fuerza iniciática que brinda el objeto amado sobre la actividad del caballero. El amor entre los jóvenes, motor de las aventuras y marca típica del género, funciona aquí de acuerdo con la convención.

> *[Dice Clériadus] –Madamme, je vous diray. Quant je me mis en vostre service, je congnoissoye que vous estiez digne d'estre amee d'un grant roy ou d'un grant prince. Hellas! madamme, et moy qui me sentoye desgarny de tous biens et qui n'estoye pas digne ne à la valleur de aymer une de vos dammes ou damoiselles, comment eusse je eu la hardiesse de le vous dire. Et si savez, madamme, que cueur qui a bonne voulonté seuffre beaucoup avant que semblant en face. Madamme, je ne vous sçay que dire: vous estes cause de mon commencement. Pour Dieu, vueillez estre moyen, dame et maistresse de moy conduire et parfaire ma bonne voulenté. Et, se il vous plaist moy retenir vostre seul serviteur et moy donner vostre grace, je vous promettz, madame, que, pour l'amour de vous et [des] biens que m'avez faiz, je mectray paine de passer tous les autres qui regnent aujourduy (p. 49)*

Amor, proeza y cortesía, los tres puntos cardinales del caballero idealizado por el *roman*, ya son las cualidades del protagonista que se manifestarán insistentemente cada vez que intervenga en una aventura.

Como se prevé en estos arquetipos, Clériadus también posee una belleza excepcional que despierta la pasión de doncellas y niñas —la princesa galesa Cadore no tiene más que siete años cuando se enamora de él—. Varios padres, atentos al beneficio que supone tener como yerno a un hombre de su talla sumado a la pasión que su físico despierta en las mujeres, solicitarán la unión de sus hijas con el paladín. No obstante, el compromiso con Méliadice y el respeto a los dictámenes del dios de Amor, obligarán a Clériadus a declinar cualquier otro ofrecimiento, sustituyendo a su persona la de sus primos, Palixés y Amador.

El amor también colabora con el proyecto político, mencionado anteriormente, gracias a la concreción de alianzas matrimoniales entre las princesas de distintos reinos y sus familiares, constituyéndose el joven héroe en garante del honor de sus hombres. Se detectan, por consiguiente, dos líneas narrativas en torno al amor: la primera que vehiculiza la concreción de estos lazos matrimoniales y la segunda, en la que se sucederán las etapas del amor entre Clériadus y Méliadice valiéndose, por un lado, de la descripción de la sintomatología física propia de los amantes y, por el otro, de las escenas típicas del amor cortés: encuentros furtivos y secretos, envío de cartas y poemas y la remisión de contrincantes vencidos para recibir el castigo que Méliadice desee imponerles, entre otros. A esta corta enumeración es necesario incluir un episodio que ocupa una gran parte de la narración y eleva a la doncella a la categoría de heroína[12]: nos referimos a la injusta acusación de traición que hace Thomas, tío paterno de Méliadice, que la fuerza a exiliarse de la corte de su padre y vagar por diferentes escenarios como mendiga primero, como sirvienta luego, hasta instalarse en Asturias —donde será descubierta por Clériadus— bajo la tutela de una burguesa comerciante[13]. Esta sección del relato, más allá de las relaciones que establece con el *roman* idílico, permite descubrir otra faceta de Clériadus. De regreso en Belle Ville La Dame (Inglaterra), luego de triunfar contra los sarracenos en Chipre, el joven se entera de las maquinaciones de Thomas y la supuesta muerte de Méliadice. Ayudado por el alcalde destituido, dirige una sedición contra Phellipon —dominado por Thomas— en el que Clériadus repone el antiguo orden quebrantado. El episodio no puede enmarcarse dentro del motivo del héroe que restituye la armonía social, como viéramos en el relato del Caballero Lombardo, puesto que no se trata de una amenaza externa al reino sino que el peligro nace en el seno de la corte y magnifica la debilidad del rey y de los súbditos. El matiz sociopolítico es claro y pareciera que poco espacio libera a las convenciones ficcionales hasta entonces empleadas. Este pasaje refuerza la unión del binomio amor/proeza ya que Clériadus, creyendo muerta a Méliadice y, por ende, despojado de su objeto amoroso, abandona su destino de caballero y parte sin rumbo bajo el hábito de peregrino.

Dejaremos las aventuras de Méliadice para un futuro examen a fin de ocuparnos preferentemente de la actividad guerrera del héroe. Hasta aquí hemos analizado los rasgos que conforman al personaje y los eventos que colaboran

[12] Esta sección del *roman* responde al motivo de la doncella injustamente acusada, frecuentemente utilizado en la narrativa francesa medieval.

[13] Véase ROLLIER-PAULIAN, *op. cit.*, pp. 267-277.

con la elaboración de su retrato. Ahora nos ocuparemos de las acciones que desarrolla, faceta que se despliega a través de tres clases de ejercicios: 1) los torneos, justas y otras prácticas caballerescas dentro de la corte; 2) las aventuras (combates singulares) que se presentan en el bosque o en la ruta hacia otros castillos y 3) la guerra que libra el rey de Chipre contra los invasores sarracenos.

Estos ejercicios no responden a una selección arbitraria sino que manifiestan una fluida comunicación con el imaginario noble del período. La carrera del protagonista supone una etapa en la que el héroe se expone en torneos y otros rituales caballerescos, en especial el *pas d'armes*. A diferencia del torneo, empresa colectiva de la que un joven caballero, posiblemente desconocido, puede participar libremente, los *pas d'armes* son hechos de armas en los que el caballero toma la iniciativa y en los que hace gala de riquezas y generosidad. La guerra representa el otro polo de la actividad heroica; la narrativa del siglo XV —deudora de motivos épicos tradicionales— incluye, generalmente, una expedición contra los sarracenos que, para la mayoría de los personajes (reales o ficticios), se trata de la gran aventura, real o soñada: la cruzada. Entre estos dos extremos se ubican las aventuras cuya procedencia literaria es incontestable.

Heroísmo y cortesía: la ruta del héroe

El primero de los tres segmentos indicados está conformado, en principio, por la conducta excepcional del joven en la corte inglesa, ya examinada en párrafos anteriores; luego por su participación en torneos organizados durante la celebración de los esponsales entre su hermana, Maudonette, y el rey de España en Belle Aventure (Asturias) [Cap. X], el pas d'armes [Caps. XIX y XX] y finalmente por su estadía en la corte francesa luego de rescatar a Méliadice, espacio donde también se celebran torneos y justas [Cap. XXVIII]. Sin embargo, el joven permanece en otros ámbitos nobles por diversas razones: sea para restituir una dama raptada por cuatro caballeros y reconciliar al marido ultrajado con sus enemigos (Château de la Vallée) [Cap. VIII]; sea para curar sus heridas y recuperar fuerzas después de vencer a un caballero convertido en león (Gales) [Cap. XIII] o sea, en última instancia, para unir a una pareja dividida en razón de la infidelidad del caballero [Cap. XVII], episodio que antecede el proyecto de Clériadus de llevar a cabo un pas d'armes[14]. Clausura este periplo una última

[14] Szkilnik distingue entre *emprise* y *pas d'armes* y explica que, aunque el narrador califica la acción como *emprise*, la defensa de un lugar, en este caso la Joyeuse Maison, como forma deportiva reproduce, de hecho, el *pas*. —SZKILNIK, *Jean de Saintré*, p. 74—.

sección acaecida durante la celebración del matrimonio de los protagonistas: Clériadus responderá a la provocación del Caballero de la Isla Perdida [Cap. XXXVIII], aventura de cierre que se presenta en flagrante paralelismo con el combate contra el Caballero Lombardo, relatado en los primeros capítulos[15]. Este episodio cierra la narración de forma especular: nuevamente un extraño altera la paz de la corte pero ahora es el rey Clériadus quien responde a la afrenta y vence a su oponente, señalando claramente que el reino, bajo su conducción, no necesita de un héroe para salvaguardar su honor.

Ligados a esta sucesión narrativa se encuentran las peripecias cuyo fin se ubica, generalmente, fuera de los espacios de sociabilización y que constituyen el segundo ítem señalado. En ruta hacia Asturias para asistir al casamiento de Maudonette, Clériadus lucha en la Forest d'Aventures contra los cuatro caballeros que raptan a una dama [Cap. VIII]; luego pelea contra un temible león que azota las tierras galesas y que, al ser vencido, se transforma en el Caballero Encantado —quien, en reconocimiento de haber sido librado de una maldición de las hadas[16], entrega a Clériadus un anillo mágico sanador [Cap. XII]—. Más tarde, el muchacho enfrenta a Felon Sans Pitié, caballero que, despechado por la traición de su dama, impide el paso por un puente a todo viajante retándolo a combatir y quien, al conocer la identidad de su oponente, se rinde[17] [Cap. XVI]; más adelante Clériadus

[15] "Ores y avoit il, entre les estranges chevaliers qui estoient venuz au tournay, ung chevalier qui se faisoit nommer Lavardins de l'Isle Perdue. Icellui chevalier estoit merveilleusement grant et grox, à la value, plus, sans comparoison, que le Chevalier Lombart qui se combatit à Clériadus, comme vous avez ouy" (pp. 666-667).

[16] "-Or ça, sire, il est temps que je vous die mon estre. Sire, il est vray que je suis de Portingal et monseigneur mon pere et madamme ma mere en estoient qui furent, en leur temps, grans et puissans et encores, de moy, tien ge grans terres et chasteaulx ou païs. Si est vray que, quant madamme ma mere fut grosse de moy, en ce temps là, couroit et encores fait, en aucunes contrees, manieres de fees qui oroient ou bien ou mal aux enffans. Et madamme ma mere les fist guecter une foys pour veoir que c'estoit et ilz s'en courroucerent fort et determinerent à ma naissance que, se je estoie ung filz, aussitost que je avroye l'aaige de sept ans, que je seroye mis en guise de lion tresmauvais et horrible jusques à tant que le meilleur [61] chevalier du monde avroit tiré sang de dessus moy par bataille" (p. 128-129).

[17] "[Habla Felon Sans Pitié] –Esbatement? dist le Chevalier du Pont. Je ne scay, sire, si vous le tenez à esbatemens; quant à moy, je ne l'y tiens pas, car je vous dis que oncques chevalier ne me donna tant à faire que vous. Si vous vouldroye bien prier que, avant que plus en fasions, que vous me dictes vostre nom.

–Mon nom, fait Cleriadus, ne vous celleray je point. On m'appelle Cleriadus d'Esture.

–Quant le chevalier l'ouyt nommer, il deslasse son heaume et le gecte à terre et son escu avec et prent son espee par la pointe et [80v°] vient à Cleriadus et lui dist:

–A! franc chevalier, bon et loyal sur tous autres, je me rens à vous" (p. 172).

salva a un caballero prisionero de su dama que desea matarlo a causa de su infidelidad [Cap. XVII]. Posteriormente, cuando Clériadus y Méliadice retornan a Inglaterra luego de dejar la corte francesa, la comitiva encuentra un caballero herido con una flecha que sólo el mejor caballero del mundo podrá retirar, misión reservada, indudablemente, a Clériadus [Cap. XXIX]. Por último, durante la fiesta de su casamiento, Clériadus se alejará del castillo para liberar a quince doncellas que habían sido secuestradas por quince caballeros[18] [Cap. XXXVI].

El tercer segmento propuesto contiene las proezas que lleva a cabo Clériadus, capitán del ejército inglés, durante las batallas contra los sarracenos junto a otras personalidades, entre las que se destaca el condestable francés [Caps. XXI y XXIV]. Este episodio puede rememorar las dos cruzadas de fines del siglo XIV. La primera, de 1390, propuesta por los genoveses al rey Carlos VI de Francia, reunió a caballeros franceses y soldados genoveses. La segunda, de 1394, fue dirigida contra los turcos que ocupaban los Balcanes desde 1370, tópico de debate entre los ingleses y los franceses desde 1392. En Francia, muchos nobles intervinieron en la aventura, incluyendo al Conde de Eu, primo del rey[19].

Debemos insertar aquí también un evento que no es narrado sino que sólo es conocido a través del relato hecho por un mensajero y que refiere la inminente guerra entre el rey de Poulaine y el duque de Gravelaine, guerra que se resuelve antes de comenzar[20] [Cap. XXXVI].

Esquemáticamente podemos sintetizar la trama narrativa de la siguiente manera:

[18] "Quant Bonne Adventure ot tout compté à Cleriadus, aprés, il lui dist:

–Sire, j'ay veu la plus grant pitié et douleur, à ung quart de lieue prés de ceste ville, que je veisse bien longtemps a, car j'ay veu quinze chevaliers qui enmenoient quinze pucelles malgré eulx et son liees sur roncins chasseurs et ont varletz qui mainent les pucelles et les gardent. Et, ainsi que j'ay entendu par l'un de leurs valetz qui venoit tout derriere, les chevaliers les enmainent [283 v°] pour leur faire deshonneur et faire vivre à honte" (p. 616).

[19] "This episode, which shows French and English united in their fight against Sarracens, recalls the actual crusades of Mahdia and Nicopolis at the end of the 14th century" —SZKILNIK, "A pacifist utopia...", p. 227—.

[20] "Or dit le compte que, aprés [282] disgner, il arriva ung des heraux de Cleriadus, lequel venoit du royaume de Poulaine, là où Cleriadus l'avoit envoyé pour une guerre qui estoit commencee entre le roy et le duc de Gravelaine (p. 613).

[Retorno del mensajero] –Sire, bonne vie et honneur [283] vous soit donnee et octroyee. Le roy de Poulaine se recommande à vous moult chierement et vous mercie des grans offres que faictes lui avez. Si n'est, Sire, nul mestier que vous y allez, car lui et le duc de Gravelaine sont bien d'accord, la mercy Dieu. Et vous mercye, sire, des grans biens qu'il m'a faiz pour l'onneur de vous" (p. 615).

Juegos Deportivos y Rituales Caballerescos (Espacio de la Corte)	Aventuras: Combates Singulares (El bosque o la ruta)	Guerra
Juegos deportivos (Inglaterra) Caps. III a VII	Rapto de una dama (Forest d'Aventures) Cap. VIII	
Desafío del Caballero Lombardo (Inglaterra) Cap. IV		
Casamiento de Maudonette: Torneos (Asturias) Cap. X	Lucha contra el león (Gales) Cap. XII	
Pas d'Armes (Inglaterra) Caps. XIX y XX		
Sedición contra Phellipon (regencia de Thomas) Cap. XXVI	Combate contra Felon Sans Pitié (Le Pont Interdit) Cap. XV	Invasión sarracena (Chipre) Caps. XXI y XXIV
Justas y Torneos, *Voeux du Paon* (Francia) Cap. XXVIII		
Desafío del Caballero de la Isla Perdida (Inglaterra) Cap. XXXVIII	Caballero herido y curado con el anillo mágico (ruta hacia Inglaterra) Cap. XXIX	
Mediador **(Château de la Vallée)** **Cap. VIII**	Rapto de 15 doncellas (Inglaterra) Cap. XXXVI	
Reposo luego de combate **(Gales)** **Cap. XIII**		
Estadía de descanso **(Château de Fortuné d'Amours)** **Cap. XVII**		
Prepación desafío **(hospedaje de Pennet de la Carriere)** **Cap. XVII**		

El hábil encadenamiento de aquellos episodios donde la destreza guerrera y el ejercicio de una virtud, esto es, la misericordia ante el oponente vencido, imprimen movimiento a un texto volcado preferentemente hacia la descripción de las costumbres de los hombres de la corte y a la presentación de Clériadus como un joven de conducta irreprochable. Es igualmente conveniente enfatizar que los hábitos cortesanos no introducen una imagen descolorida del espacio social sino que los momentos elegidos se vinculan con las celebraciones que muestran el esplendor, la riqueza y el lujo. El narrador se regodea en enumerar indumentarias y joyas, comidas atrayentes a los ojos y al paladar y danzas en las que brillan los participantes y la música. La crítica ha llamado la atención sobre el hecho de que la imagen de la corte en *Clériadus et Méliadice* se halla en sintonía con un imaginario que refleja el gusto de los hombres del siglo XV por la ostentación y la teatralidad, especialmente desarrollados en la corte de Borgoña y que se distancia, inexorablemente, de la realidad francesa de la época[21].

Si se observa con detenimiento el cuadro donde se resumen las acciones narradas en el *roman*, se concluye rápidamente que existe un desequilibrio cuantitativamente decreciente entre la primera, la segunda y la tercera sección. Es de subrayar también que el apartado titulado "Juegos Deportivos y Rituales Caballerescos" contiene una subcategoría que no encierra ninguna acción sino que sirve de eslabón entre las aventuras en el espacio abierto o bien que son el lugar donde se preparan futuros eventos capitales para el porvenir del héroe. A pesar de todo, existe una constante en las entradas del primer ítem, que se refieren a la exhibición de Clériadus ante la nobleza de cada región. En este sentido, y si aceptamos que el ámbito cortesano contiene la exposición pública del caballero, estos juegos y ritos completan su retrato en tanto excelso guerrero —ganando siempre el primer premio pero sin matar ningún contrincante—. El torneo, que surgió a mediados del siglo XI en el oeste de Francia y que conoció la prohibición de la Iglesia durante el siglo XII, evolucionó notablemente a partir del siglo XIII tanto como espectáculo y, a la vez, como encuentro deportivo. Su variante, la justa, duelo entre dos caballeros, se transformó en la diversión noble por excelencia, refinándose, ritualizándose, codificándose. Este tipo de combate adquiere una dimensión especial en el

[21] "The description of the extraordinary festivities with which the king of France welcomes the couple (dances, banquets, hunting party, tournements, vows to peacock) on the one hand reflects the fifteenth century taste for ostentation and theatricality, especially at the famous court of Burgundy" —SZKILNIK, *Jean de Saintré*, p. 232—.

texto, quizá no por su cantidad sino por el grado superlativo que caracteriza su descripción. Posiblemente su rasgo teatral sea la particularidad que más se aprecia en la obra ya que todos los movimientos del hombre cortés, valentía, fuerza, cortesía, humildad y misericordia están en la superficie.

Desde otro punto de vista —y a pesar de una narración que parece no responder a una estructuración tripartita del relato—, es posible dividir el texto en tres instancias que marcan una evolución del personaje:

a) ***El comienzo venturoso***: desde la llegada por primera vez a Inglaterra hasta el *pas d'armes,* oculto tras la identidad del Caballero Verde;

b) ***El acceso a la gloria***: desde la designación como capitán del ejército inglés para pelear contra los sarracenos en Chipre hasta el fin de la estadía en la corte francesa. Esta sección es la más extensa del *roman* pues incluye la errancia de Méliadice;

c) ***La recolección de los frutos***: desde la llegada a Inglaterra proveniente de Francia hasta el final de la obra, incluyendo la narración de los esponsales reales con Méliadice, luego de ser coronado rey de Irlanda.

Como señalamos en la primera parte del trabajo, esta ascensión del héroe no significa que Clériadus cambie o mejore. En este sentido, no estamos antes un *bildungsroman* en la plena acepción del término, ni ante un héroe al estilo de los paradigmas de Chrétien de Troyes. Aunque es claro que el corpus romanesque que se interpone entre la producción de Chrétien y la obra que nos ocupa es numeroso y, conscientes de que el modelo de héroe propuesto por la narrativa de los siglos XIV y XV influye en la construcción del personaje de Clériadus —arquetipo con el cual el *roman* se relaciona en más de un aspecto por lo que, la originalidad respecto de los paradigmas de siglos anteriores deja de serlo en relación con sus contemporáneos—, nos interesa distinguir los contrastes trayendo los ejemplos de Erec, Yvain y Perceval, quienes, crisis mediante, descubren sus verdaderas identidades y destinos a partir de un conflicto que los enfrenta a una imagen de sí mismos, que dista en mucho de la perfección que creen poseer. Tampoco nos tropezamos con un héroe de las características del Gauvain de la *Queste du Saint Graal,* ciego a sus propios vicios y errores: Clériadus es un héroe inmóvil y, posiblemente, para un receptor moderno del género, poco atractivo pero, para un receptor de la época, el texto constituye un exponente más de las obras moralizantes o de propaganda que se proponen cambiar el comportamiento de los lectores. La evolución de

Clériadus se relaciona con la adquisición de gloria y fama y las aventuras que el caballero encuentra en su ruta no suponen un camino de perfección interior. El protagonista representa un integrante de la pequeña nobleza plenamente consciente de su valor y de la necesidad de encontrar los momentos propicios para exponerlo. Esto también, quizá, sea la causa por la que el elemento primordial del género, la aventura (incluyendo en ella lo maravilloso) pierda el significado que la caracterizara anteriormente y que podemos resumir a través de las palabras de Calogrenant en el *Chevalier au Lion*:

> *Je sui, ço vois, uns chevaliers*
> *Qui quier che que trouver ne puis;*
> *Assés ai quis et riens ne truis*
> *-Et que vaurroies tu trouver?*
> *-Aventures, pour esprouver*
> *Ma proesche et mon hardement (vv. 356-361)*

Reiteradamente se ha señalado que, en el *roman* primitivo, las acciones, cuya sucesión conforma la trama narrativa, se ordenan a partir de un hecho que jerárquicamente figura como principal y al cual otros se subordinan. Esta acción es temporalizada, en general, mediante el procedimiento de la búsqueda (*quête*) que contiene diversos elementos: rechazo a detenerse antes de haber alcanzado el objetivo propuesto, enigma sobre la identidad del héroe, envío a la corte de enemigos vencidos, entre otros. Al examinar *Clériadus et Méliadice*, es oportuno preguntarse si existe la búsqueda en esta obra y qué impulsa al joven a la concreción de diferentes hazañas. La respuesta es difícil por cuanto las aventuras no presentan un orden jerárquico sino que los acontecimientos parecen conectarse sin una causa determinada. Sin embargo, podemos decir que, en el relato, se privilegian los actos que se realizan en el ámbito cortesano y que redundan en una mejor imagen frente a los integrantes del estamento nobiliario. Ahora bien, por otra parte, si leemos con detenimiento el diálogo entre Clériadus y Méliadice, en el que el joven confiesa su pasión a la doncella, podemos inferir que la búsqueda del caballero se circunscribe a obtener o merecer el amor de Méliadice; paso intermedio e ineludible para acceder al trono inglés. Ganar el amor de Méliadice y triunfar frente a sus pares permitirán al hijo del conde de Asturias alcanzar el poder regio. Sin embargo, la narración, centrada en este objetivo, parece dudar en que las virtudes personales y el amor de la doncella sean suficientes para lograr esta dignidad. Esta suposición se manifiesta claramente ya que, sin ningún tipo de preparación ni comentario

del narrador, antes de recibir la mano de Méliadice y luego de haber obtenido el título de campeón de la cristiandad, el lector descubre que Clériadus es sobrino, por línea materna, del rey de Irlanda quien, a causa de su vejez, abdica a favor de su sobrino. Es interesante comprobar que, a pesar de narrativizarse un mundo netamente masculino, el acceso a la corona tematiza la herencia matrilineal. El problema del linaje, juzgado como la condición social y biológica en la que nace un individuo, aparece súbitamente. A título de ejemplo, recordemos que Phellipon posee una única hija, heredera del reino; de igual modo, algunos de los reyes que Clériadus conoce también tienen hijas y no se mencionan herederos masculinos, por lo tanto, estas doncellas contraerán matrimonio, como adelantamos, con familiares u hombres de la mesnada del joven caballero. Evidentemente una problemática relacionada con la Ley Sálica está presente, correspondencia ya observada por Szkilnik en su artículo "A Pacifist Utopia, *Cleriadus et Meliadice*".

Volviendo al tema que nos ocupa, observamos que el significado de la aventura, de acuerdo con las palabras de Calogrenant, ha dejado de tener el sentido de prueba para el individuo y ha dado paso a la aventura como espectáculo, como demostración de los rasgos sobresalientes, ocultos y en potencia, del caballero. Gaston Zink ya había llamado la atención sobre este tema en su artículo diciendo: "Clériadus n'a rien du chevalier errant, lancé dans une quête sans fin à la recherche de la perfection idéale, et ses aventures ne baignent pas, tant s'en faut, dans l'intemporel"[22].

Esta degradación del valor de la aventura es más nítida si la relacionamos con la organización narrativa de las acciones: comprobamos que las inscriptas en el segundo apartado del cuadro, en las que Clériadus muestra su fuerza y valentía, también manifiestan la condición de justiciero y mediador aunque la resolución de conflictos incumben al espacio doméstico. El papel de intermediario en este contexto parece disminuir la relevancia del personaje ya que los problemas atañen el ámbito privado y provocan, al menos, la sonrisa del lector. ¿Significa esto que Clériadus representa un héroe ridiculizado? No lo creemos, por cuanto el joven solucionará dificultades mayores, de alto valor político, en el espacio público. Pensamos que lo que en verdad resulta caricaturizada es, de nuevo, la aventura, al menos aquélla a la cual nos habían acostumbrado los *romans* anteriores. Esta comprobación parece corresponderse a las afirmaciones vertidas por E. Gaucher en relación con la parodia en

[22] ZINK, "*Clériadus et Méliadice...*", p. 500.

las biografías caballerescas[23]. Estas acciones se aglutinan en su mayoría antes de que Clériadus realice el *pas* y antes de que vuelva victorioso a la corte de Phellipon. Posteriormente, la narración se encausará hacia otros tipos de actividades, detalladas en la tercera columna del cuadro propuesto, a excepción del episodio de la flecha y el rapto de quince doncellas.

A partir de esta constatación, es pertinente proponer una nueva estructuración del relato puesto que el *pas d'armes* dividiría el texto en dos bloques: uno que encierra las aventuras en la acepción cristalizada por el género y otro donde los eventos se corresponden con situaciones de matiz político. Este corte puede vincularse con una presentación del caballero de acuerdo con dos concepciones: una en la que el individuo busca gloria y que el texto narrativiza gracias al sistema de la aventura y otra, en la que el héroe, inserto en su comunidad, lucha contra adversarios (papel que cumplen, en el texto, Thomas y los sarracenos) del orden social correcto. En este sentido, es importante diferenciar a los enemigos a partir de la fe religiosa: mientras que Thomas se inscribe dentro del espacio cristiano y su accionar altera el orden contingente, los otros subvierten no sólo aquél sino también el trascendente. De esta forma, las proezas correspondientes a esta segunda imagen van construyendo un héroe capacitado para asumir responsabilidades que, dentro del ámbito secular, competen al rey. Notemos, sin embargo, que el modelo regio propuesto por el *roman*, particularmente artúrico, no hacía referencia, en general, a la participación del rey en el campo de batalla. En este sentido, el arquetipo épico parece influir con mayor firmeza en esta obra, cuyo paradigma estaría representado por Carlomagno. En consecuencia, concluimos que la narración pugna, todo el tiempo, por exhibir el pasaje desde mejor caballero del mundo hacia estratega, político y, finalmente, rey por derecho de sangre y por derecho propio. Antes de concluir esta sección, es conveniente presentar una última reflexión sobre el uso de los nombres propios y de nombres topográficos: existe una fluctuación en el empleo de los patronímicos de los actantes ya que aquellos personajes que poseen nombre y que circulan en un espacio plausible de conectarse con el contexto histórico tienen apelativos más realistas mientras que los que se vinculan con las aventuras son designados con términos emblemáticos (le Chevalier Faé, Felon Sans Pitié, etc). Por su parte, la geografía también muestra una tensión entre los lugares de fácil reconocimiento en el mapa europeo y otros cuya existencia es netamente narrativa.

[23] Elizabeth GAUCHER, *La biographie chevaleresque. Typologie d'une genre (XIIIe-XVe siècle)*, París, Honoré Champion, p. 177.

El *Pas d'Armes*: del juego a la crisis

Las consideraciones generales que hemos propuesto hasta aquí serán cotejadas con el análisis del *pas* que Clériadus ofrece a la corte de Phellipon, oculto tras la identidad del Caballero Verde [Caps. XVIII, XIX y XX].

El *pas* consiste en la defensa de un espacio, elegido con antelación por el caballero, contra los oponentes que acepten provocar al defensor. Este ejercicio deportivo posee una serie de reglas estrictas: se proclama la fecha del combate, las diferentes etapas (justas y combates a pie), el número de encuentros, las clases de armas a emplear, la cantidad de golpes que se darán, el premio, la calidad de los participantes y de los jueces, etc. Todos estos detalles se anuncian fehacientemente en las *lettres d'armes* que el organizador de la prueba hace leer a un heraldo enviado a la corte que desafía. Esta *lettre* constituye un documento jurídico que se consulta en caso de litigio entre los contrincantes[24].

Clériadus expone su plan a Méliadice durante una entrevista secreta antes de tomar la decisión final:

> *–Madamme, j'ay entreprins de faire, tous les jours, armes, ung moys tout entier, à tous chevaliers qui y vouldront venir, mais que je en aye le congié de vous (p. 207)*
>
> *[...]*
>
> *–Madame, grant mercys. Mais une chose y a, car la couleur vermeille que vous me comandastes à porter, se je la porte encores, je seray congneu de tous les compaignons de la court, grans et petiz, et, pour ce, je vous supplie, madame, ordonnez moy, s'il vous plaist, autre couleur que je porte (pp. 207-208)*

Apoyado por su dama, Clériadus envía a la corte de Phellipon una doncella acompañada por cuatro escuderos y seis sirvientes, vestidos con el color que lo identificará durante todo el enfrentamiento. El narrador describe la llegada de la comitiva ante Phellipon, especificando la suntuosidad de sus vestimentas y la exuberancia de sus ornamentos, descripción que rememora la llegada del Caballero Lombardo por la riqueza que se ostenta. El parlamento de la doncella reemplaza la lettre d'armes, acentúa el carácter pacífico de la acción y especifica las armas admitidas: se descartan la espada y el hacha, permitiéndose únicamente los golpes de lanza.

[24] SZKILNIK, *Jean de Saintré*, p. 74.

Or vous diray que fist Cleriadus. Il print la plus jeune fille des six pucelles et lui fist vestir sa robbe de satin, ainsi brodee que vous avez ouy, et lui fist saindre une sainture de perles et une aumosniere et lui fist lier ses cheveux par derriere, et ung petit chappel de parvanche par dessus son chief, et la fist asseoir sur ung palefroy tout blanc, le frain et la senbue de mesmes ladicte robbe, et quatre des escuiers de l'ostel pour l'acompaigner, six varletz avecques elle. Quant elle fust toute preste, Cleriadus lui devise son messaige pour l'aller dire au roy, ainsi que vous orrez (p. 214)

–Roy Phelippon, Dieu vous sault et gart et la royne qui là est. Sire, à vous m'envoye le Chevalier Vert à la fleur de toute bonne et vous fait assavoir que, s'il y a nulz chevaliers en voustre court qui, de demain en ung moys, tous les jours, y vuellent venir eulx esprouver au chevalier, il en recevra tous les jours ung, c'est assavoir de cops de lance. Et, pource que c'est jouxte de plaisance, n'y mect point cops d'espee ne de hache et cellui qui sera abatu sera ou vouloir de l'autre de le mectre en quelque prison qu'il vouldra, tant du Chevalier Vert que de ceulx de vostre court. Et n'y a que quatre petites lieues de cy en la place où c'est, que on appelle la Joyeuse Maison (p. 215)

El rey reúne a sus señores para discutir la proposición y todos acceden al juego sin vacilar:

Le roy se tire ung peu à ppart si parle à ses chevaliers et ne leur fist pas grant langaige, car ilz avoient ouy le messaige parler aussi bien que le roy, si leur dist:

–Beaulx seigneurs, vous avez ouy ces nouvelles. Que en voulez vous faire?

Ilz respondirent tous :

–Sire, nous vous supplions que la chose accordez et que, tous les jours, l'un d'entre nous y voise jusques au bout du moys (p. 216)

Si el ofrecimiento subraya la seguridad, la inocencia y el carácter pasatista de los encuentros, la respuesta de los barones confirma estos rasgos ya que, recordemos, la afrenta del Caballero Lombardo fue declinada justificándose el rechazo debido a la incapacidad guerrera de los cortesanos.

Las justas comienzan y, como es de esperarse, la fuerza y destreza de Clériadus son de tal magnitud que vence a su oponente y a los que vendrán durante casi treinta días sin mayores esfuerzos:

Aussitost qu'il [Clériadus] sceut les nouvelles, il monta sur son destrier et, pource [103] qu'il ne mist point son heaulme jusques à tant que il fust ou champ, il mist ung faulx visaige affin que on ne le congsneust si s'en vint tost et hastivement et toute sa compaignee ainsi que vous avez ouy par devant. Il le faisoit moult beau veoir mener aux deux pucelles. Quant il fut arrivé ou lieu où la jouxte devoit

estre, messire Bruns l'Amoureux le monstre à ses compaignons si disdrent l'un à l'autre que la venue du chevalier estoit bien à priser. Le chevalier venoit les grans gallos et le faisoit moult beau veoir à cheval. Tantost aprés qu'il fut arrivé, il mist son heaulme que la damoiselle lui bailla et osta son faulx visaige. Le chevalier lui baille sa lance. Il la manie sans ce qu'il lui coustast riens, comme se ce fust ung petit baston. Trompetes et menestriers sonnoient, heraulx crioient à haulte voix: "Au Chevalier Vert à la fleur de toute bonne!" (p. 221)

[...] Ceulx qui regardoient la jouxte dirent tous que ilz avoient bien fait et, touteffoys, jugeoient Cleriadus, au semblant qu'il monstroit, que il estoit trop plus puissant que l'autre, comme si estoit il, car il le monstra bien, comme vous orrez. Chascun reprint lances nouvelles. Cleriadus en print une moult forte et grosse si coururent sus l'un à l'autre et assirent leurs lances. Messire Bruns assist la sienne assez hault et la rompit tresgentement. Messire Cleriadus assiet la sienne ung peu plus bas, mais ce fut de tel randonnee et force que il leva messire Bruns l'Amoureux de sa selle tout en l'air comme se se fust ung oyselet et à terre l'abat tout plat. Chascun qui vit ce coup se esmerveilloit de la grant puissance du chevalier. Messire Bruns fut moult desplaisant de son adventure, et non sans cause, car c'estoit la plus grant honte que il peust advenir à chevalier d'estre ainsi abatu sans ce que son cheval cheust (p. 222)

Este primer encuentro resume la acción de los posteriores, en los que, con mayor o menor dificultad, todos los caballeros, incluidos Palixés y Amador, son vencidos.

Cuando sólo resta enviar un contrincante, se presenta el conde de Asturias en Inglaterra y, al conocer la actividad que ocupa el tiempo de los cortesanos, solicita a Phellipon un don:

–Sire, je vous requiers que vous me donnez ung don à ma revenue.

Le roy lui octroye voulentiers et lui dist:

–Beau cousin, tout ce que vous nous vouldrez demander, nous le vous accordons.

–Sire, fait le conte, grant mercys. Et je vous demande que je face demain [112 v°] la jouxte contre le Chevalier Vert.

Quant le roy sceut que le conte d'Esture se vouloit esprouver contre le Chevalier Vert, il en fut bien couroucé pource que le conte avoit tout le gouvernement du royaume et eust esté à la court plus grant reprouche se il eust esté conquis que de nully des autres. Si lui dist le roy:

–Beau cousin, puisque je vous ay octroyé ce don, je ne m'en desdiray pas, mais je vouldroye que ung des autres compaignons eust la jouxte et non pas vous, non pas que je ne sache bien que vous n'aiez vaillance et hardiesse assez pour le

> *Chevalier Vert. Et, puisque ainsi est que vous y allez, je vous feray compaignee et si y meneray la royne et Meliadice pour veoir la besongne (pp. 239-240)*

Solicitud habitual del *roman*, el *don contraignant* obliga a Phellipon a otorgar el último encuentro al conde de Asturias; en esta instancia, el juego pierde el sentido lúdico para devenir un conflicto ligado al poder en el seno del reino. Es en este punto donde la inocente recreación de Clériadus introduce la inestabilidad gubernamental, obligando al lector a reflexionar sobre las posibles consecuencias que la distracción ocasionan al reino inglés, sobre las intenciones del joven y, fundamentalmente, sobre las consecuencias que el *pas*, por inocente que parezca, acarrea al reino. Desde este punto de vista, Clériadus se transformaría en un extraño que perturba el ordo.

Este pasaje también incumbe a los barones de la corte puesto que, de nuevo, su relevancia en la administración del reino queda en entredicho. Habíamos notado que, ante la consulta hecha por Phellipon a los señores sobre la aceptación o no de los desafíos, las respuestas, divergentes según el caso, completaban el sentido de cada aventura. En esta parte del relato no es el rey quien requiere un paladín para la lucha sino que es el conde quien solicita el permiso de competir. Phellipon se lamenta de haber otorgado el don así como se lamentara, en las anteriores, de que nadie se atreviera a pelear. Sin embargo, en los tres ejemplos, el temor manifiesto denuncia la misma preocupación: el descrédito y deshonor de Inglaterra, acrecentado ahora por el posible fracaso del conde de Asturias.

Asimismo, Phellipon se aflige por el alejamiento de Clériadus para enfrentar al campeón desconocido. Posiblemente, el desinterés en el resultado que el combate tenga si lucha Clériadus se debe a que éste no cumple aún una función de gestión, que sí ejerce su padre, por lo que su eventual derrota no afectaría la gobernabilidad. A pesar de las dificultades políticas que se vislumbran, el rey y su comitiva parten hacia Joyeuse Maison, lugar donde tendrá lugar la justa, para presenciar el evento.

Por su parte, al conocer Clériadus la identidad de su último adversario, el narrador comenta:

> *Cleriadus, qui se faisoit nommer le Chevalier Vert, se ala couschier et reposer, mais tout nuyt ne dormit pas, car une heure pensoit à sa damme et maistresse, l'autre heure repensoit à son pere et à soy mesmes disoit que pour riens ne donne-*

roit coup [115 v°] à son pere ne par jeu ne en autre maniere ne vouldroit touschier à lui, car saichez que Cleriadus, en toutes ses mondanités et bruries de quelque chose que ce fust, il avoit du tout en tout la crainte et amour de Dieu en son cueur par devant tout autre amour mondaine. En toutes ses armes que il faisoit, jamais nulle n'en adcomplist que, premier et avant tout euvre, ne s'en alast recommander à Nostre Seigneur et à sa doulce mere, pourquoy mal ne lui pouoit prandre de ses besognes (pp. 245-246).

El desenlace no es menos emotivo: Clériadus apenas ve a su padre se rinde ante él y revela su identidad

> *[...] Les chevaulx queurent tost et isnellement et approucherent tost l'un de l'autre et, quant ce vint qu'il fut aprouchez, le Chevalier Vert oste sa lance de son arrest et la prent par le meillieu et oste son heaulme et le gecte par dessus lui et baille sa lance au conte d'Esture et lui dist :*
>
> *-Monseigneur, je me rens à vous, car c'est bien raison que vous qui estes mon seigneur et mon pere, que je soye vostre conquis (p. 248)*

Las consideraciones del narrador respecto de la actividad y pensamientos de Clériadus evidencia que el juego representa un conflicto en ciernes —empleándose un motivo recurrente (el enfrentamiento entre padre e hijo) de la narrativa medieval—. El muchacho logra resolver el inconveniente antes de la batalla, gracias al respeto que le infunden la autoridad paterna y Dios. Finalizada la lucha, Clériadus ofrece una recepción fastuosa a la comitiva del rey:

> *Quant le roy fut ung peu reposé, il s'en desvalla bas en la salle de fueillee que Cleriadus avoit [118] fait faire. Quant le roy la vit, il la prisa tant que merveilles et dist que oncques mais n'avoit veu une plus gente chose. La royne et sa fille descendent et toute leur compaignee et viennent en la salle et, se le roy l'avoit bien louee, encores la royne la prisa plus en son endroit. Le conte d'Esture arriva aprés, qui se venoit de desarmer. Le grant doys estoit tout prest pour le roy, et les autres tables ensuivant. Le roy, la royne, sa fille se assirent et le conte d'Esture au bout d'em bas, auprés de Meliadice. Chevaliers, dames, damoiselles et escuiers se assirent, chascun en leur deu. Les metz furent apportez, grans et plantureux. Le disgner fut moult bel et joyeulx, car trompectes et menestriers sonnent sans cesser. Entremetz y eut sans nombre. Heraulx et poursuivans crioient: "Largesse à messire Cleriadus!", car il leur avoit donné à tous de moult riches dons. Tandis que le disgner se faisoit, messire Cleriadus print ses deux cousins et tous ceulx que il avoit conquis et les amena en l'ostel et entrerent tous en sa chambre si leur dist:*

–Beaulx seigneurs, je vous prie que vous me faciez ce plaisir d'estre aujourdui vestus de mesmes moy.

Ils lui dirent tous que voulentiers le feroient et tant d'onneur leur faisoit il de ce faire (pp. 251-252)

A través de este episodio, reiteramos, ubicado en el justo medio del relato, antes de iniciarse la etapa militar que corona a Clériadus como campeón de la cristiandad, creemos observar cómo, a través de las actividades caballerescas que el narrador presenta en los tonos más ingenuos y amenos, surgen tímida pero nítidamente cuestiones relacionadas con el poder y la política.

En esta sección del *roman* se deterioran íntegramente el valor y las capacidades de los ingleses frente a un guerrero singular que sólo es derrotado si así él lo desea. Asimismo, el retrato del joven agrega otro rasgo: el respeto hacia la autoridad paterna y a la jerarquía. No obstante, es de notar que Clériadus acata un orden establecido contra el cual nunca atentará mientras sea el correcto. Esta conclusión se reforzará con el relato de la pseudo muerte de Méliadice y la respuesta del caballero al nuevo orden impuesto por Thomas, hermano de Phellipon, quien fuera descripto, en el primer capítulo, con los colores más oscuros[25].

El héroe como espejo

En las páginas precedentes intentamos descubrir qué tipo de héroe se construye en el *roman* de *Clériadus et Méliadice*. Mediante el análisis de su retrato y de las aventuras que enfrenta, el texto nos fue guiando en el descubrimiento de viejas fórmulas y técnicas, remozadas algunas, cristalizadas otras, pero todas fluidamente dialógicas con la tradición genérica y con la mentalidad de su tiempo.

[25] Apenas se inicia el *roman*, el narrador presenta a Thomas, hermano de Phellipon, diciendo: "Or avoit le roy ung frere, beau chevalier et jeune, de l'aaige de trante ans ou environ, mais pour nulle riens ne lui eust baillé le roy le gouvernement de son royaume, car cellui seigneur estoit plain de deshonnestes taches comme estre fel et orgueilleux, plain de ire, cruel en toutes coses et irraisonnable, pourquoy le roy, son frere, ne lui vouloit pas bailler le gouvernement de son royaume [...]" (p. 2).

Habituados al modelo narrativo cortés cuyas características sintetiza Michel Zink[26], nos extrañamos ante la conducta que Clériadus exhibe ya que, hazañas como la aventura del león y la guerra en Chipre nos muestran un joven que, empleando todos los recursos que le brinda la ética caballeresca, consigue desviar las consecuencias favorables de sus actos hacia un beneficio posterior más fructífero que duplica las ventajas inmediatas.

Este pragmatismo, desconocido para los guerreros épicos o los caballeros de la Mesa Redonda, parece no afectar el aspecto pasional del personaje. Sin embargo, su servidumbre al amor resulta más una postura fríamente calculada que un verdadero impulso del corazón. Una vez más, un lector nostálgico añorará las figuras de Tristan o Lancelot, consumidos por un amor tiránico.

En esta línea de pensamiento, ninguna finalidad trascendente surge de la aventura individual, reducida a etapa, entre muchas otras, de la conquista de la felicidad y de una posición privilegiada en la jerarquía social, predestinada ciertamente, pero que, de todos modos, es necesario justificar mediante una conducta ejemplar.

Los objetivos que Clériadus persigue bien pueden incluir la salvación de una comunidad de las manos de un gobernante débil (Phellipon), de las garras de un tirano (Thomas) o de un pueblo enemigo de la fe cristiana.

Clériadus, con sus limitados ideales personales, ratifica la conclusión de Michel Zink: "Desormais, au contraire, rien ne dépasse la mesure du héros et la fin de ses aventures est la fin de tout"[27].

Este confinamiento de las proezas redunda en una mejor adecuación de la historia a fines didácticos en un siglo que, como señala H. Hatzfeld[28], se impone un estilo *flamboyant*, condensación de una exterioridad pomposa y solemne y de una interioridad realista y extremadamente práctica. El caballero ejemplar está obligado a conjugar, en su persona y en su conducta, estas oposiciones.

[26] Michel ZINK, "Le roman", en Daniel POIRON (dir.), *Grundriss der Romanischen Literature des Mittelalters: La littérature française aux XVIe et XVe siècles*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1988, t. I, p. 212.

[27] *Ibidem.*

[28] Helmut HATZFELD, "La littérature flamboyante au XVe siècle", en *Studi in onore di Carlo Pellegrini*, Bibioteca di Studi Francesi, 1963, pp. 81-96.

No resultará sorprendente, entonces, que un siglo más tarde François Rabelais desnude la vacuidad significativa de estos héroes ni que la crítica, ansiosa por buscar sentidos extraordinarios, se desentienda de esta literatura.

A pesar de ello, es valioso dedicarse a su estudio porque, como concluye Michel Zink:

> *Il est vrai [cependant] que la littérature française du XIVe et du XVe siècles s'est, dans plusieurs domaines, engagée dans des voies qui n'ont pas eu d'avenir. Mais ce n'est que la connaissance de cette stérilité future qui nous fait rétrospectivement pressentir un déclin dans des mouvements alors en plein vigueur. Si le fastueux, le flamboyant monde bourguignon avait triomphé au XVe siècle, l'évolution ultérieure des lettres françaises aurait peut-être été différente et nous porterions sur celles de cette époque un autre regard*[29].

[29] Michel ZINK, *Introduction à la littérature française du Moyen Age*, París, Le livre de poche, 1993, p. 122.

CRISTOFORO LANDINO Y LA RELACIÓN ENTRE HUMANISTAS Y PODER A FINES DEL *QUATTROCENTO*

SILVIA MAGNAVACCA
(Universidad de Buenos Aires – CONICET)

Una de las tendencias actuales en la historia de la filosofía en la Edad Media es la de atender particularmente a la incidencia de las relaciones institucionales en la evolución del pensamiento tardo-medieval. En tal sentido, cabe recordar, entre muchos otros, los trabajos de Alain De Libera, Lucca Bianchi, etc. Pero esta perspectiva se puede aplicar también, *mutatis mutandis*, al Humanismo del siglo XV.

Nos proponemos aquí plantear el problema de la relación entre los humanistas y la institución de la ciudad-Estado, encarnada en el príncipe, en la Florencia de fines del *Quattrocento*. Éste es un momento en el itinerario histórico de la relación entre intelectuales y poder.

Quisiéramos examinar dicha relación sobre la base de uno de los textos fundamentales en tal sentido: el *De vita contemplativa et activa* de Cristoforo Landino[1]. La elección de esta obra responde al hecho de que, por una parte, ella es uno de los puntos de arribo de la larga reflexión occidental sobre la opción entre vida activa y vida contemplativa: constituye el momento en el que la vida activa se identifica con la política y la contemplativa con la filosófica y científica. Pero, por otra, justamente en virtud de estas identificaciones y, sobre todo, de la solución propuesta por Landino al conflicto entre los dos términos de la opción, este texto se convierte en uno de los antecedentes más inmediatos de la función de Maquiavelo en *El Príncipe*.

Dada la complejidad de un fenómeno tan discutido, precisamente por multifacético, como el del Humanismo, cuya valoración historiográfica no podemos discutir aquí, se impone aclarar al menos de qué Humanismo hablamos

[1] Este trabajo retoma algunas ideas ya expuestas en nuestro "*Cicero contemplator* hacia finales del siglo XV", *Temas Medievales* X (2000-2001), 69-81. Aquí se continúan esas líneas de investigación, rastreándolas en Landino. Para mayor comodidad de lector, reiteramos ahora tales ideas, sintetizadas, como introducción al presente artículo.

y cuál es nuestra perspectiva hermenéutica, ya que ésta funcionará a manera de hipótesis de trabajo.

El caso de Landino nos ubica en el Humanismo florentino de fines del siglo XV. Entendemos esta época, desde el punto de vista cultural en general y filosófico en particular, como esa suerte de "revolución copernicana" que hizo que el hombre recuperara el centro del escenario filosófico. Desde allí, desde sí mismo y desde el corazón de sus intereses, mira a su alrededor, observa la realidad y contempla a Dios. Históricamente hablando, no se puede comprender de manera cabal la irrupción del *ego cogito* cartesiano, si antes no se comprendió la revolución, el movimiento que lleva a la constitución y a la confirmación de ese *ego* desde el que se comienza a pensar. Se ha de subrayar, con todo, que se trata de un "yo" concebido como colectivo. En este último marco se inserta el problema de la vida activa como conducción de ese yo colectivo.

Ahora bien, naturalmente, las reacciones ante lo que el hombre del *Quattrocento* descubre con esta nueva mirada suya -mejor aún, desde esta perspectiva nueva- son diversas, y van desde el optimismo piquiano a la sombría concepción albertiana. No se puede decir que la de Landino peque de pesimista.

Pero lo que requiere mayor consideración, por lo complejo del fenómeno, es la consagración del príncipe como figura que representa los valores propios de la vida activa. Tal complejidad obedece a las circunstancias históricas que se suceden a lo largo del *Quattrocento* florentino. Son esas circunstancias las que hicieron que los humanistas eligieran o no la vida activa concebida en esos términos.

Schalck sostiene que la evolución de la literatura humanística y de la vida práctica florentina muestran un desarrollo parejo[2]. Sin llegar al punto de suscribir una afirmación tan neta, no se puede poner en duda la influencia recíproca que ejercieron el Humanismo y la política medicea aunque tal vez ha sido mayor el peso de ésta sobre aquél.

En este sentido, casi todos los estudiosos concuerdan en señalar la diferencia fundamental entre la primera y la segunda mitad del siglo XV. Muy en general, se podría decir que, a comienzos del *Quattrocento*, el optimismo

[2] Cf. J. SCHALCK, "Aspetti della vita contemplativa nel Rinascimento italiano", en A. BOLGAR, *Classical Influences on European Culture A-D 500-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 228.

sobre la capacidad humana de renovación histórica llevó a exaltar el modelo de una vida activa dedicada particularmente al compromiso cívico. En cambio, las vicisitudes políticas que distinguieron la vida italiana de las últimas décadas de ese siglo impulsaron a dirigir al cielo una mirada contemplativa y, a veces, implorante. No se trata, sin embargo, de pesimismo *tout court* sino de un eventual escepticismo que concierne exclusivamente a la incapacidad o a la imposibilidad de modificar las circunstancias históricas entonces presentes. Hay quien ha querido descubrir una traducción artística de estas dos etapas del *Quattrocento*. De hecho, Weise ve la primera etapa reflejada en el realismo donatelliano; la segunda, en lo que llama el "espiritualismo botticelliano". Sin embargo, cabría objetar que ha sido Botticelli, tan "espiritualizado", quien pintó "La calumnia" sobre el martirio de Savonarola. El mismo título de esta obra sugiere una clara toma de posición y un compromiso respecto del conflicto entre el monje y el poder de los Medici.

No se puede eludir aquí la mención del así llamado "Umanesimo civile" y la famosa polémica que se sostuvo al respecto. No es éste el lugar de extendernos sobre ella pero, como ya hemos tenido ocasión de señalar, nos parece que en esta cuestión hay un malentendido a despejar: se debe establecer si el término "Umanesimo civile" se ha de entender como la efectiva intervención de los humanistas en la vida política de su tiempo o bien si se lo debe comprender como indicando su análisis teórico del mundo político. En el primer caso, se trataría de hechos históricos; en el segundo, de una línea filosófica interna del Humanismo. Sólo como hipótesis de trabajo, asumimos aquí este último significado posible de la expresión "Umanesimo civile". Por tanto, lo entendemos como la serie de textos humanísticos que, habiendo defendido o no la actividad política como modelo de la vida humana, la han estudiado filosóficamente. Precisamente por eso, han buscado el fundamento ético de la condición política del hombre. En este sentido, pues, creemos que el *De vita contemplativa et activa* de Landino se inscribe de manera paradigmática en el Humanismo cívico.

Ciertamente es diferente el contexto histórico de la primera y de la segunda mitad del XIV. Durante la primera parte del *Quattrocento* se asiste a un impulso político que alienta la promoción de las virtudes cívicas. Tanto el relieve que cobran las biografías de próceres de la Antigüedad -piénsese en las de Plutarco en la versión de Bruni- como el mismo "Umanesimo civile" contribuyen a despertar una conciencia ciudadana imprescindible ante la amenaza que se cernía sobre Florencia, debida al asedio milanés. Así, la iniciativa individual y el compromiso en los asuntos políticos surgen como respuesta

a la situación. Todo ello redundó en el descubrimiento que la alta burguesía hace de sus propias capacidades, también la del autogobierno. Y, al decir de Lauro Martines, aun llevó a que esos burgueses promovieran valores de una clase social y política que no era la propia[3]. Como por su parte ha mostrado Bonnell, no es de sorprender la preferencia por la vida activa en este período[4]. A él pertenece, por ejemplo, Salutati, que confiesa dejar de buen grado todas las verdades a los que exaltan la especulación pura, con tal de consagrarse él a las "cosas humanas".

Pero la situación en Florencia es muy distinta en la segunda mitad de este siglo. Pese a lo relativamente extendido de esa conciencia, lo cierto es que, ante lo apremiante de algunas circunstancias, por ejemplo, el asedio de los Visconti, el poder florentino se torna más expeditivo, en la medida en que está más concentrado. Y adquiere un nombre omnipresente: Medici. El poder mediceo crece en la misma proporción en que decrece la credibilidad en las formas institucionales que ya no resultan confiables ni siquiera en su apariencia. Se trata, en síntesis, de la situación, harto conocida, que llega a uno de sus puntos de inflexión con la conjuración de los Pazzi. Precisamente la fecha que Landino quiere sugerir para la redacción del *De vita contemplativa et activa* es inmediatamente anterior a la muerte de Giuliano Medici en esa conjuración. En el citado ensayo, Lauro Martines da cuenta de una carta de Lorenzo Medici donde éste advierte claramente que hasta el hombre más rico puede vivir mal en Florencia, a menos que el "estado", es decir, la propia familia Medici, le sea propicio[5]. Contaba dieciséis años cuando la escribió, justamente la edad que Landino le atribuye en la *disputatio* sobre las vidas activa y contemplativa. Las actitudes ciudadanas, entonces, se repliegan. Y se invierten los términos de la opción que nos ocupa, eligiendo muchos, ahora, la vida contemplativa. Otros, se refugian en la *masserizia* que ejercían en sus *ville*, mientras que algunos se entregaban al placer en círculos privados, contribuyendo a crear esa pincelada de frenesí que, por momentos, muestra la imagen del Renacimiento.

Poco antes de la publicación de este diálogo, los encuentros en Camaldoli -lugar en que se sitúa la discusión de la obra landiniana y que, nótese, es una zona muy lejana del centro de la vida política florentina- ya se habían hecho frecuentes. Tomaban parte en ellos intelectuales como Traversari, Marsuppini,

[3] Cf. Lauro MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Londres, Routledge and Kegan, 1963, p. 271 y ss.

[4] Cf. Richard BONELL, "An Early Humanistic View of the Active and Contemplative Life", *Italica*, 43 (1966) 225-239.

[5] Cf. *op. cit.* (nota 3) p. 294.

Paolo Toscanelli, Matteo Palmieri, Franco Sachetti, Giannozzo Manetti, etc., que rodeaban a Cosme Medici. Nada nos permite suponer que, en estos debates, se rozaran los problemas políticos puntuales del momento. En cambio, se discutía a menudo, teóricamente, el valor ético de una opción por la vida contemplativa o por la vida activa, es decir, política. Pero se va imponiendo la preferencia por la primera. En una carta de Marco Parenti a Donato Acciaioli -dos personajes mencionados por Landino en este diálogo, porque los cita como presentes en el debate- el primero confiesa al segundo que, a menudo, se pregunta cuál es el mejor modo de vivir, si consagrarse a la vida pública como hombre justo y sabio o bien alejarse de toda actividad pública y privada, para dedicarse completamente al estudio y a la investigación de las cosas más elevadas. Por su parte, otro humanista que asiste al diálogo landiniano, Alamanno Rinuccini, representa ejemplarmente la evolución de un intelectual *quattrocentesco* en este sentido. De hecho, después de haber tomado parte en la tradición cívica del primer Humanismo florentino -como se ve, por ejemplo, en su *oratio* fúnebre a Matteo Palmieri- Rinuccini escribe su *Dialogus de libertate.* Allí, aun cuando mantiene su fe en los valores ético-políticos, admite también, con melancolía, su desconfianza en la *potestas agendi* para vivirlos concretamente.

Todo esto explica, en primer lugar, por qué en este diálogo del tardo *Quattrocento* hay una elección fundamental por la vida contemplativa, no obstante las concesiones que se hacen al final; en segundo lugar, por qué Landino elige a Lorenzo Medici, aun extremadamente joven, como personaje que hace la defensa de la vida activa; y, por último, por qué este tipo de vida se concibe como el propio del príncipe o, todo lo más, como el propio de quien actúa según la voluntad del príncipe.

Uno de los más importantes especialistas en Landino, Roberto Cardini, sostiene que las *Disputationes Camaldulenses* y, en particular, la que nos ocupa, reflejan una toma de conciencia de la nueva situación del intelectual de aquel tiempo, en la transición florentina de la ciudad-Estado republicana al poder mediceo[6]. Por lo demás, considera, y con razón, que el papel asignado por Landino a sus personajes hace sospechar su propia intención de asumir la hegemonía cultural de la ciudad, junto a Marsilio Ficino. Si así fuera, se explicarían algunas circunstancias significativas, por ejemplo, el hecho de que solamente al comienzo del diálogo se menciona apenas a Ficino, el primer

[6] Cf. Roberto CARDINI, *Cristoforo Landino. Scritti critici e teorici,* Roma, 1974, p. XXII y ss.

humanista de fines del *Quattrocento*, pero no le es concedida ni siquiera una línea de intervención en la discusión. Puede que, con esta estrategia, Landino haya intentado disminuir la exclusividad de la hegemonía cultural de Marsilio en Florencia para, en todo caso, compartirla con él. De todas maneras, Ficino lo advierte y... devuelve el golpe. En una de sus más breves cartas, escribe: "He leído las *Disputationes Camaldulenses* de Cristoforo Landino. En esos libros, introduce a las exposiciones de Virgilio, sigue cuidadosamente los diálogos de Cicerón, hace felizmente el retrato del más feliz de los hombres". Marsilio alude al conjunto de las cuatro *Disputationes*, puesto que, en las dos primeras, es decir en este diálogo y en el *De summo bono*, se indaga sobre el tipo de vida más feliz y el sumo bien para el hombre; en las dos últimas, o sea, *In Virgilii Maronis Allegorias*, y siempre sobre esta línea de intereses, se sigue, con hermenéutica filosófica, el periplo de Eneas. Ficino se limita, pues, a describir el índice de las *Disputationes*. Y continúa: "Léelas también tú; sé que coincidirás conmigo. Adiós". Pero sería demasiado obvio este silencio tan opaco respecto de la valoración de la obra. Entonces, poniéndose en el lugar del lector, agrega: "Pero ¿cómo eres tan breve, Marsilio, en el elogio de Cristoforo? Porque tiene un no sé qué que no logro expresar. De nuevo, adiós"[7]. He aquí todo.

Sea de ello lo que fuere, ante la transformación de Florencia en sentido absolutista y centralizado, Landino muestra la intención de "racionalizar", de "justificar racionalmente" la nueva situación política y social. Según Roberto Cardini, con el que coincidimos en esto, Landino encabeza a los humanistas del último *Quattrocento* que afrontaban el compromiso de convertirse no en políticos activos sino en *intelectuales integrados al poder y organizadores de consenso*. De este hecho deriva ya sea la revisión del mismo concepto de cultura, ya el *relanzamiento de un nuevo modelo de "consejero del príncipe"*.

Es justamente en este último sentido como nos parece que debe ser leída la conclusión -y, por ende, el objetivo- del *De vita contemplativa et activa*. Para comprender adecuadamente el sentido de dicha conclusión, se ha de establecer primero la datación del diálogo, su esquema argumentativo y, por último, el carácter de sus personajes. En lo que concierne al primer problema, es necesario distinguir entre el momento en que Landino mismo quiso impostar el diálogo, la fecha de su efectiva redacción y la de su publicación. Respecto de la primera, la más probable es el verano de 1468, sea por la edad que allí se atribuye a Lorenzo y Giuliano Medici, sea por la alusión a la gravedad de su

[7] Carta de Marsilio Ficino a Bartolomeo Scala, en *Marsilii Ficini Opera Omnia*, ed. Basileae, 1573, copia fotost. Turín, Bottega d'Erasmo, 1959, vol. II, p. 697. Traducción propia.

padre enfermo, teniendo en cuenta que la muerte de Piero tuvo lugar un año después. Pero esta ambientación no coincide necesariamente con la fecha de redacción de la obra que sabemos se da entre la segunda mitad de 1472 y la primera de 1473. Respecto al momento de la publicación, para la que Garin propone 1475, un detalle señalado por Martelli nos obliga a ponerla en duda[8]. Se trata de una serie de cartas dirigidas a Gentile de' Becchi, primer maestro de Lorenzo y obispo de Arezzo. De la lectura de esas cartas, escritas entre julio y septiembre de 1474, resulta que en el círculo de los Medici se alimentaba, con razón o sin ella, la sospecha de que Federico de Montefeltro los había traicionado, a través de una conducta ambigua, durante el asedio de la ciudad de Castello. Es muy difícil que Cristoforo Landino no estuviera al corriente de estas sospechas. Como este diálogo está dedicado precisamente a la figura de Federico, es muy improbable que considerara oportuno publicar, justamente en esos días, una obra dedicada al famoso *condottiero* de Urbino.

De todas maneras, esta dedicatoria también es significativa en lo que hace a la arquitectura del diálogo, que se puede considerar articulado en cuatro secciones. La primera, además de la ambientación en Camaldoli y a una puesta en escena muy platónica, corresponde a la presentación del problema; pero también al anticipo de su eventual solución. De hecho, en esta primera parte, se subraya la importancia del tema: el hombre debe buscar su fin último, equivocarse sobre él implica el fracaso de su vida. Decidir si su fin último es la contemplación o la acción es asignar a una o a la otra el valor supremo de la vida humana. Ahora bien, el motivo del elogio, a través del cual se dedica la obra a Federico, depende completamente del hecho de que éste representa la *síntesis de los dos tipos de vida*. Pero en esa síntesis, representada por el *condottiero*, prevalece, naturalmente, el elemento de la acción; en cambio, en la conclusión, la base de la síntesis teórica estará dada por la vida contemplativa. Esta primera parte se cierra con la presentación de los interlocutores, entre los cuales asumen enseguida un papel protagónico Leon Battista Alberti y Lorenzo de' Medici.

La segunda sección está constituida por la exposición que hace el personaje de Leon Battista Alberti sobre los valores de la vida contemplativa y la activa. Dos notas aparecen en ella desde el comienzo: la defensa de la contemplación como forma de vida y no de mera quietud y la afirmación del hecho de que tanto la vida activa como la contemplativa tienen valor. De lo que se trata, pues, es de determinar cuál es superior. Para eso, se distingue entre las dos clases de vida según el

[8] Cf. Mauro MARTELLI, *Studi laurenziani*, Florencia, Olschi, 1965, p. 8.

fin último de cada una: las acciones justas y rectas en la activa y la consecución de la verdad en la contemplativa. La tesis albertiana sobre la superioridad de la contemplación se anuncia con la habitual remisión al pasaje de Lucas sobre Marta y María y se desarrolla con la apelación a elementos de la tradición platónica: la ascensión del alma y la distinción entre diversos movimientos contemplativos hecha por Dionisio Areopagita. La exposición preliminar del personaje de Alberti sobre la vida activa es, en cambio, mucho más breve. Se distingue entre los órdenes en los que se desarrolla: el doméstico, el social y el político. Pero se insiste siempre en el ejercicio de las virtudes cardinales como aquello que hace a la vida activa digna del hombre, con particular énfasis sobre la prudencia. Y ésta requiere la contemplación necesaria para conocer y discernir. Así pues, la vida activa remite a la contemplativa. La exposición albertiana en esta segunda parte culmina con una reivindicación de la contemplación, en cuanto que el espíritu humano no encuentra su perfección en la acción temporal sino en el conocimiento inmortal.

La tercera sección está constituida por la defensa que Lorenzo Medici hace de la vida activa y, específicamente, de la política; de hecho, la primera nota en ella es la reducción de la vida activa a la acción cívica. La columna central en torno de la que gira toda la argumentación es, sin duda, de tono aristotélico: reivindica la composición alma-cuerpo, para concluir después que se ha de preferir la clase de vida que comprometa y lleve a su perfección estas dos dimensiones humanas, es decir, la vida activa. Pero, en la intervención laurenciana, la perspectiva aristotélica se vuelve decisiva con referencia a la naturaleza del hombre en cuanto *zóon politikón*. En esta línea, se inserta en el diálogo un eje que será retomado varias veces y que no podía faltar, dado su tema. En un famoso pasaje de la *Política*[9], Aristóteles añade que quien vive fuera de la república -en el sentido etimológico de este término- salvo por alguna circunstancia fortuita, o es una bestia o es un dios.

Subraya así que la vida social corresponde esencialmente al hombre, afirmando que su negación se da por el hecho de no alcanzar el nivel de la naturaleza humana o bien por el de excederla. Obviamente, así como el personaje albertiano asume la segunda hipótesis, el de Lorenzo presupone la primera. Sólo en un segundo momento recuerda el amor al prójimo ordenado por Dios; más aún, parece recordarlo con un propósito claramente dialéctico, ya que esta cita le ofrece la ocasión de sostener que la república es más *proxima* a cualquier ciudadano que cualquier conciudadano[10]. En este contexto, se vuelve

[9] Cf. *Pol.* I, 2, 1253a 32 y ss.
[10] Se usa aquí la palabra latina "*proxima*" en el sentido bíblico.

fundamental el hecho de que inmediatamente se afirme que el príncipe es el guardián de la república, en la medida en que descubre, se diría que episcopalmente, la utilidad de cada ciudadano teniendo en cuenta la armonía del bien común. Sobre esta base se insertan imágenes como la de Pablo acerca del cuerpo animado, en el cual cada órgano tiene su función, o la de la tripulación de una nave, para subrayar la necesidad y el valor intrínseco de cada función social. Ahora bien, entre estas funciones, el discurso laurenciano pone el acento sobre dos puntos: el primero, más general, es la gravedad que tendría la deserción de los miembros del cuerpo social dotados de mayor capacidad y sabiduría. El segundo punto, más específico e importante, es la insistencia sobre la obligación moral que tiene el contemplativo de poner a disposición de la sociedad las verdades alcanzadas. Más aún, el hombre contemplativo tiene el deber de convertirse en el mentor filosófico y político del Estado, es decir... del príncipe, ya que el Estado se resume en él, hasta el punto de una identificación implícita en el discurso del joven Lorenzo. Veamos este pasaje:

> *imaginemos que hemos construido una ciudad llena de toda clase de edificios públicos y privados, sagrados y profanos, todos magníficos y ricos; imaginemos ahora que hay en ella un hombre sumamente sabio que quisiera poblarla de habitantes de tal modo que la ciudad fuera completamente rica. Así como en el cuerpo humano cada parte sirve al todo, así también él, sentado a las puertas de la ciudad, no admitirá en ella como ciudadano a nadie, sin haber examinado primero con la máxima diligencia a los aspirantes, viendo cabalmente la utilidad que cada uno prestará a la ciudad con la propia sabiduría y actividad.*

Sobre este único hombre se concentra, pues, todo el control de la composición del cuerpo social y su dirección. Un poco más adelante se indica la función que asigna a quien sólo busca la verdad:

> *... enseñar cómo se han de construir los Estados, con qué leyes deben regularse, quiénes conviene que sean los príncipes, a quién confiar las magistraturas, con qué penas se han de castigar las culpas, qué honores conferir a los justos [...] Mucho lo alabo -dice el príncipe- porque acumula tan grandes tesoros. Pero luego reparo en que los mantiene escondidos [...] entonces, lo comparo con un hombre muy pudiente, pero tan avaro que oculta su dinero a todos, enterrándolo sin que sea de utilidad ni a sí mismo ni a los demás*[11].

[11] Se cita según la edición Eugenio GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento*, Nápoles, 1952, pp. 757 y 761-763. Traducción propia. En cambio, por sus notas, es particularmente útil el ensayo de Ursula ROMBACH, *Vita activa und vita contemplativa bei Cristoforo Landino*, Stuttgart, 1991.

La cuarta sección, de desarrollo más extenso, es la respuesta albertiana que atiende a consolidar la base contemplativa de la síntesis. Ésta es llamada ahora, precisamente, "vita composita". Esta etapa presenta dos momentos: en primer lugar, el personaje de Alberti insiste en la serie de argumentos ya planteados en favor de la contemplación: ella es el camino más directo al mundo divino, procura mayor gozo espiritual, unifica al alma en lugar de dispersarla en múltiples actividades, es deseable por sí porque constituye un fin en sí misma, es inmortal, etc.

En el segundo momento se produce un cambio de registro. En efecto, la perspectiva neoplatónica, que tiende a rechazar todo contacto con lo mundano, ya no rige para la *vita composita*, por tanto, Landino apela a un procedimiento retórico: hace que el personaje de Alberti ponga en boca de otro la prosecución de su discurso. Y esta otra figura ya no es esencialmente -no puede serlo- la del filósofo neoplatónico sino la de quien hoy se llamaría un científico y aun un técnico. Es la figura de Paolo Toscanelli. Una prueba de la fama alcanzada por Toscanelli entre sus contemporáneos es este epigrama que le dedicó Poliziano en griego, cuyos términos quizás hayan sugerido a Landino la elección de su nombre como representante de la *vita composita*. Dice: "Paolo recorre con los pies la tierra y con la mente el cielo estrellado; es, al mismo tiempo, mortal e inmortal. ¡Oh dioses! ¡Oh Parcas! No nos lo arrebatéis. Conceded que de su presencia puedan gozar los habitantes de la tierra y los del cielo". Pero, como es sabido, la referencia al cielo no obedece ciertamente a un supuesto neoplatonismo de Toscanelli sino a sus investigaciones astronómicas. De todos modos, la primera nota de su discurso mira tanto a rechazar la eventual acusación de faltar a los deberes cívicos como a subrayar el peso agobiante de la vida activa *en el ejercicio de los cargos políticos*. Y la justificación que de sí mismo hace quien se dedica sólo a buscar la verdad, que ahora es el personaje de Toscanelli en cuanto científico y técnico, está dirigida claramente al príncipe:

> *cuando ese sabio tuyo, sentado ante la puerta, examine a quien quiera entrar, dejará pasar [...] toda esa gente que tú, hace poco, has mencionado. Pero, cuando se acerque este sabio nuestro, [...] poniéndose de pie para venerarlo como si fuera un dios mortal ¿no tendrá el cuidado de acompañarlo hasta el centro de la ciudad para concederle las mejores y más mansiones y para mantenerlo a expensa pública?*[12].

[12] *Ed. cit.*, pp. 783-785. Subrayado nuestro.

Éste es precisamente el reclamo que, algunas décadas después, hará Maquiavelo a los poderosos, como se lee implícitamente en la dedicatoria de *El Príncipe* y explícitamente en su correspondencia privada[13].

Un aspecto importante en esta defensa de la *vita composita* es precisamente reivindicar la preeminencia que se ha de asignar a la contemplación. Como se ha señalado, ya no se trata de la contemplación neoplatónica. Ahora se insiste sobre la mayor duración de los frutos intelectuales y el mayor número de hombres que pueden recogerlos y el ejemplo que se toma para ilustrar este hecho es justamente el de Cicerón, pero se trata del Cicerón del *De officiis* y el *De re publica*, no del que, en el obligado exilio, se da al ocio contemplativo y se constituye en transmisor de la cultura griega.

En la perspectiva landiniana el deber del intelectual es, pues, el de alcanzar esa *vita composita* en la que la dimensión contemplativa se dirige al bien de la sociedad políticamente constituida en el Estado. Pero no se ha de olvidar que el Estado es el príncipe. Así, el papel del intelectual en cuanto hombre de contemplación es convertirse en su consejero. Ésta es, en nuestra opinión, la conclusión del diálogo.

La elección de Leon Battista Alberti como defensor de la vida contemplativa, neoplatónicamente entendida, y de Lorenzo como defensor de la activa, políticamente entendida, requiere también algún comentario, ya que está relacionada con nuestro tema. Se han indicado las razones por las que Landino impone silencio a Marsilio Ficino que *a priori* debería haber sido la voz de la contemplación neoplatónica. Pero ¿por qué elige precisamente a Leon Battista para ese papel? En primer lugar, hay que tener presente la imagen de Alberti entre sus contemporáneos, imagen subrayada, como ocurre a menudo, por su muerte. Ésta tuvo lugar en abril de 1472, es decir, pocos meses antes de la fecha de composición de esta obra. Bien podría darse que Landino haya querido rendir un último homenaje a una figura tan representativa en el círculo de los humanistas como la albertiana. En segundo lugar, hay que señalar que Alberti era visto como un hombre que, precisamente por haberse consagrado a la vida contemplativa, se hizo útil a sus conciudadanos en la activa. En este sentido, conviene recordar el elogio que le hace Landino en su *Commento alla Commedia*:

[13] Cf. *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo* (ed. Luis AROCENA), Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 13.

Leon Battista, delicia de nuestra ciudad, hombre elocuentísimo en lengua latina y en la toscana, nacido para indagar en los secretos de la Naturaleza y experto en toda ciencia [...] Agudo en todas las disciplinas filosóficas, excelso matemático, cuyo libro De Architectura *supera a todos los escritores de nuestro siglo*[14].

Desde la perspectiva landiniana, el Alberti real parecería adecuarse bien al modelo de la *vita composita*. Pero, en tercer lugar, y éste es un punto decisivo, se ha de tener en cuenta no tanto la opción del Alberti real por la vida contemplativa sino su claro rechazo a la activa en cuanto actividad política, aun cuando ese rechazo obedece a razones no siempre teóricas y que no es éste el lugar de tratar. En tal sentido, ha tenido una gran influencia el carácter de retórico que también se puede atribuir a Landino. Esta retórica consigue que cada personaje no solamente haga el elogio de una clase de vida; al hacerlo, desvaloriza, al mismo tiempo, el otro tipo. Ahora bien, si de buscar un personaje que desestimara la actividad política se trataba, nadie más apto para este propósito que el autor del *Momus*. Si la vida contemplativa defendida por Leon Battista tiene una clara orientación neoplatónica, ello responde al hecho de que, en cuanto personaje, debía asumir el punto de vista filosófico más frecuente en los dedicados a la contemplación, no porque el hombre real lo haya compartido. Nada en sus obras nos permite pensar eso.

El mismo procedimiento se puede entrever en la elección de Lorenzo como defensor de la vida activa. Por eso, es difícil compartir la perplejidad de Kristeller cuando se pregunta cómo el Magnífico puede representar el modelo de vida activa, desde el momento en que el Lorenzo real no sólo era discípulo de Ficino sino también el autor de la *Altercazione*[15], obra claramente neoplatónica. Una vez más, se trata de personajes diseñados retóricamente, si bien sobre ciertas bases reales. Toda vez que Landino plantea el problema de tener que elegir entre formas de vida humana, el estilo literario humanístico le aconsejaba encarnarlos en modelos. Además de lo ya dicho, el mismo Lorenzo expresaba la idea del hombre activo ya que, más allá de sus convicciones filosóficas personales, era visto, indudablemente, como el artista diligente que construía con las propias manos el Estado en cuanto obra de arte.

La solución de la *vita composita* indica así la orientación de la cultura en el último *Quattrocento*. Contrariamente a las generaciones precedentes, Landino defiende, pues, la preeminencia de la contemplación pero de una contemplación que ya no es fin en sí misma. Y esto, en nuestra opinión, de-

[14] *Comm. alla 'Commedia', ad Purg.* VI, 19. Traducción propia.
[15] Cf. *op. cit.* (nota 2), p. 145.

bilita la tesis de Garin sobre el platonismo landiniano. Es verdad que se trata del Platón de la *República*, antes que del Aristóteles de los tratados éticos. Admitimos que, más allá de las referencias a tesis aristotélicas que el mismo tema requería, la obra no es en sí aristotélica. Más aún, cabe indicar un detalle que, en general, no ha sido advertido por los comentaristas: hay dos personajes que, una vez presentados al comienzo del diálogo, no intervienen después para nada en él. Son los *aristotélicos* Donato Acciaioli y Alamanno Rinuccini. No es imposible que la razón de que Landino los haya confinado al silencio estribe precisamente en su aristotelismo y no en una suerte de venganza del vencedor de la cátedra del *Studio*. Pero no encontramos en la solución final de la *vita composita* asomo alguno de platonismo ni neoplatonismo.

El punto de vista de Roberto Cardini parece más rico y más vasto en cuanto atiende a la problemática profunda de esos años, es decir, a la relación entre cultura y política. La mediación de Landino en tal relación asume una gran importancia y lo convierte en figura clave. En este sentido, el eje que lo constituye como tal es justamente el *De vita contemplativa et activa*. Así pues, con esta obra se prepara *teóricamente* el campo donde, después de algunas décadas, Maquiavelo escribirá *técnicamente El Príncipe*. Con el término "teóricamente" queremos significar las condiciones culturales de posibilidad de la respuesta *de facto* de Maquiavelo y no ciertamente la orientación filosófica de este último ya que, como es obvio, la concepción antropológica de Niccolò poco tiene en común con la de Landino. La importancia del diálogo landiniano radica en que determina la función del intelectual –ya laico– como orientador del poder y las condiciones éticas y de conocimiento que debe cumplir. En tal sentido, no es de relevancia menor el planteo de un modelo que hoy correspondería a un científico y a un técnico más que a un filósofo.

Para expresar en pocas palabras la tesis que se ha tratado de probar, se podría decir, entonces, que ella tiende a establecer la improbabilidad de que *El Príncipe* hubiera sido publicado treinta años antes de su fecha, es decir, del 1513. En materia de condiciones, lo que lo hizo posible fue precisamente esta evolución histórico-cultural, cuyo itinerario va dibujando diversos perfiles de intelectuales en relación con la sociedad y con el poder político. El *De vita contemplativa et activa* de Landino es el antecedente inmediato de uno de los recodos más significativos en ese recorrido.

De hecho, el Machiavelli de la célebre carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513, donde se anuncia *El Príncipe*, describe un tipo de vida que es el mismo propuesto por Landino hacia el final de nuestro diálogo: conversar con los grandes maestros del pasado, escribir para las generaciones

futuras y, punto decisivo, convertirse en la guía del gobernante o, lo que es lo mismo, del hombre de acción en su inmediatez. La diferencia esencial radica obviamente en el criterio ético sobre el cual el intelectual landiniano podría y debería fundar sus consejos al príncipe y aquél que, en cambio, traducen los consejos de Maquiavelo.

No obstante, el *De vita contemplativa et activa* constituye un momento importante en el establecimiento de la necesidad de un arquetipo y de una función: la del intelectual social y políticamente eficaz.

CONCLUSIONES

Los artículos que componen este tomo han tomado como ejes fundamentales: el derecho, la justicia y las estructuras de poder en el mundo medieval. Ejes que es indispensable que se den en armonía para cumplir la vida del *zoón politikón* que es el individuo que intenta, con sus iguales, construir una vida colectiva. Esto impone la relación del individuo y los otros, una relación de alteridad que deberá resolverse a través de cada uno de esos parámetros y en relación de todos ellos. Extrapolamos las palabras de Ibn Jaldún que propone y describe "el círculo de la justicia", ampliamos ese círculo para integrar el derecho, la justicia y las expresiones del poder que habrán de imperar en el espacio que prevé el escritor: "El mundo es un jardín...". Círculo que no pensamos como encierro sino como armonía. Armonía ideal, difícilmente alcanzada ya que el ejercicio del poder, la constitución del derecho, la función de la justicia se expresarán de diversas maneras según momentos, situaciones y protagonistas y darán lugar a adjetivaciones disímiles. Aunque, en la enumeración, derecho, justicia y poder se presentan esencialmente como elementos positivos, esa excelencia puede ser maleada. Cita Marsilio de Padua a Aristóteles: "Lo bueno y lo justo, de lo que la ciencia civil trata, son de condición tan diversa y voluble, que parece que sólo existen por ley y no por naturaleza"[1]. Diversidad y volubilidad que la ley tiende a neutralizar ya que, en verdad, muchas veces acompaña a lo bueno y lo justo. Sin embargo, también la ley es incompleta, no siempre clara, no totalmente previsora y necesita del equilibrio de quien la aplique: "El gobernante ya sea uno, ya muchos, ha de decidir aquello que las leyes no pueden con certeza expresar porque no es fácil determinarlo todo"[2]. Equilibrio, pues, entre la norma y aquél a quien corresponde aplicarla, que ha de dirigirse esencialmente a lograr lo que sea útil para la ciudad y, en suma, al "bien común". Por ello, encontramos reflexiones sobre el poder, deseable-

[1] MARSILIO de PADUA, El defensor de la paz (ed. de Luis Martínez Gómez), Madrid, Tecnos, 1989, p. 68.

[2] Ibidem, p. 69.

mente prudente, debates sobre quienes han de ejercerlo, la manera de hacerlo, las virtudes que permitan su excelencia, los vicios que desvirtúen esa esencia virtuosa, la posibilidad que esa comunidad –expresada en cada uno de sus miembros– acepte jerarquías, aspire a ellas, las respete o –en ansia excesiva- quiebre la deseada equivalencia social, ruptura que, expresada con violencia (no necesariamente física) destruirá equilibrio y armonía sociales. En tal caso, atentará contra la comunidad que se presenta y que aspira a ser una entidad indivisible, unión y resumen de personas, que se expresa como persona. Esa persona de personas es la *universitas* que todos constituyen y todo magistrado — pensando "non essere privata persona"— deberá considerar que es el representante de "l'universale persona di tutta la città"[3].

En suma, la ley, la norma, surgida de la voluntad plural, deberá imponer su coacción. Obligará individual y colectivamente a aquéllos de quienes ha emanado. Obligará a quienes ejerzan el poder a someterse a sus dictados y, de esa coordinada sujeción, ha de surgir la justicia y el ponderado poder, equilibrio en la concesión debida a cada uno de los miembros de una comunidad, equilibrio en la consideración de los mismos que sólo así constituirán una real universitas.

NILDA GUGLIELMI

[3] Matteo PALMIERI, Vita civile (ed. Gino Belloni), Florencia, Sansoni, 1982, p. 131.

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: info@dunken.com.ar
www.dunken.com.ar
Abril de 2008

Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval reúne artículos de investigadores bajo la égida del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Esos ejes han marcado líneas que cada investigador ha expresado según su especialización en la Historia Medieval y de acuerdo a las actuales tendencias historiográficas. Así, encontramos reflexiones sobre la temprana y tardía Edad Media, sobre todo en el Occidente cristiano pero, asimismo, se analiza el pensamiento del mundo musulmán.

Leyes, tratados y teorizaciones -al igual que imágenes y expresiones literarias- han permitido a los autores dilucidar cómo diversos momentos y lugares se han expresado respecto de estos grandes temas en que sociedad e individuo se reflejan. Porque las calas realizadas comportan, en verdad, no sólo la resolución de temas puntuales sino también reflejan el pensamiento de una comunidad compleja que se desea armoniosa, que fija posiciones de gobernados y gobernantes, que intenta alejar conflictos estableciendo normas y ejercitando el mandato de las mismas. Mandato plural, surgido de la colectividad que, en la reflexión, intenta lograr el equilibrio que le permita subsistir coherentemente. Reflexión de otrora, reflexión de acuciante actualidad.

Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale réunit une série d'articles de chercheurs sous l'égide du Centre National de la Recherche Scientifique de France et du Conseil National de la Recherche Scientifique d'Argentine. Au sein de ces grands thèmes, chaque auteur a orienté ses réflexions selon sa spécialité dans le domaine de l'histoire médiévale et en accord avec les tendances historiographiques actuelles. Ces réflexions portent donc sur le haut Moyen Âge comme sur la fin de celui-ci, surtout dans l'Occident chrétien mais aussi dans le monde musulman.

Lois, traités et théories -comme images et expressions littéraires- ont permis aux auteurs d'analyser comment divers moments et lieux ont abordé ces grands thèmes dans lesquels se reflètent sociétés et individus. Les sondages effectués ne se limitent pas à la seule résolution de thèmes ponctuels mais mettent aussi en valeur la pensée d'une communauté complexe qui se veut harmonieuse, qui fixe les rapports entre les gouvernés et les gouvernants, et qui cherche à éviter les conflits en établissant des normes et en acceptant de s'y soumettre. Cet ensemble de normes issues de la collectivité tente d'établir l'équilibre qui permettra à cette dernière de subsister de manière cohérente. Réflexion d'autrefois, réflexion d'une brûlante actualité.

ISBN 978-9872397821

9 789872 397821